Bernhard Groethuysen

# Antropología filosófica



Biblioteca clásica y contemporánea

Losada

BERNHARD GROETHUYSEN

# ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

*Traducción de*
J. ROVIRA ARMENGOL

EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES



Título del original alemán
PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

© Editorial Losada, S. A.
Alsina 1131,
Buenos Aires, 1951

Primera edición: 5 - IX - 1951
Segunda edición: (1ª en Bca. Clásica y Contemporánea):
18 - VI - 1975

*Ilustró la cubierta:*
SILVIO BALDESSARI

*IMPRESO EN LA ARGENTINA*
*PRINTED IN ARGENTINA*

Este libro se terminó de imprimir
el día 18 de junio de 1975
en la IMPRENTA DE LOS BUENOS AYRES S. A.,
Rondeau 3274, Buenos Aires, Argentina.

La edición consta de diez mil ejemplares.

# NOTA SOBRE ESTA TRADUCCIÓN

*Quienes comparen cuidadosamente esta traducción con el texto original de la obra* (Philosophische Anthropologie, *Oldenbourg, München und Berlin, 1931*), *hallarán importantes modificaciones; fueron introducidas por el autor, para que el texto respondiera fielmente a su pensamiento, y significan, por tanto, un mejoramiento notable sobre la edición alemana de 1931. Transcribimos a continuación el primer párrafo de la carta que el autor nos dirigiera desde París, donde residía entonces, con fecha 3 de enero de 1941, donde habla de esas modificaciones.*

> *"Cher Monsieur,*
>
> *J'ai remanié et complété le texte de mon* Anthropologie, *ainsi qu'il avait été convenu. Vous trouverez ci-joints les passages que j'y ai ajoutés et qui figureront pour la première fois dans la traduction espagnole de mon livre".*

# I

# INTRODUCCIÓN

Conócete a ti mismo: es el tema de toda antropología filosófica. Antropología filosófica es reflexión de sí mismo, un intento, siempre reiterado, del hombre para comprenderse a sí mismo. Ahora bien, reflexión de sí mismo puede interpretarse en dos sentidos, según que el hombre se detenga en lo vivido y se ponga a sí mismo para la exposición o se conviertan para él en problemas de conocimiento la vida y él mismo, según plantee la cuestión partiendo de la vida o del conocimiento.

Mientras permanezca en el engranaje de la vida, le basta obtener claridad sobre su vida. Proporciona expresión a lo vivido. Habla por su propia experiencia de la vida y busca el sentido y significación de lo que ha vivido y experimentado. ¿A qué necesita, al principio, de acotaciones de conceptos y largas disquisiciones sobre lo que sea el hombre? Se entiende a sí mismo y se hace inteligible para los demás. Esto le basta. Corresponde a ese sector la inabarcable diversidad de manifestaciones del hombre sobre sí mismo y sobre los demás hombres, en que formula sus experiencias de la vida. Intenta contemplar la vida y estructurarla; forma ciertos conceptos de la vida en que se comprendan procesos vitales. Ciertas entonaciones de la vida adquieren representación: las que expresan una actitud genérica de conjunto con respecto al hombre y con respecto a la vida.

Es este el sector que podría calificarse de sector de la filosofía de la vida. Pertenecen de algún modo a él todas las distintas manifestaciones en que el hombre interpreta

su vida. Tienen en él su lugar observaciones ocasionales, como las que se lee en cartas o se oye en conversaciones, y asimismo las máximas del sabio o la aquilatada concepción de la vida que adquiere expresión en una autobiografía o en una obra poética.

Es esto la filosofía de la vida. Se hace idèas sobre la vida; busca fijar de algún modo el resultado, sus experiencias de la vida. Todas estas manifestaciones pueden tener su significación, por poco que correspondan a las severas exigencias del pensar. Proporcionan la atmósfera en que surgen las creaciones espirituales; constituyen una comunidad que suprime el aislamiento en que éstas nos aparecen cuando son examinadas aparte del engranaje de la vida. Pertenecen a una capa primaria de la reflexión humana de sí mismo y vuelven a penetrar siempre en la vida.

La vida y la reflexión de sí mismo se hallan aun en este punto en la más íntima relación. La filosofía de la vida es un hacerse conciente de la vida en la vida misma y se representa de nuevo como función dentro del engranaje de la vida. La genialidad del filósofo de la vida consiste en estas configuraciones de la conciencia, en saber que vive concientemente, en una elaboración de relaciones exhaustivas de motivos, de conformidad con las cuales vive la variedad de las acaecimientos y forma su vida. Pero cualesquiera que sean en este caso sus disposiciones especiales, su tarea se representa siempre como consumación de algo que de algún modo se halla en ciernes en todo hombre, y repercute en la vida de los hombres, llevando a nuevos modos de conciencia, a nuevos actos de imprimir sentido, a nuevas posibilidades de configuración de la vida.

Otro vasto sector se nos descubre: el que puede caracterizarse externamente por su posición entre la filosofía, por una parte, y la literatura, por otra. El filósofo de la vida crea una imagen del hombre. Este afán de representar al hombre y a la vida humana, le enlaza con el poeta y hasta le garantiza una posición significativa en el desarrollo de la literatura universal. Pero de algún modo le resulta insuficiente lo puramente imaginativo. Una relación completamente peculiar asocia en él representación y vivencia. Pretende comprender su vida y la de los hombres mismos; su representación es siempre de algún modo una contestación a la pregunta ¿Quién soy yo, qué es propiamente la

vida? Esto le convierte en filósofo. Pero toda su filosofía acaba refiriéndose siempre de nuevo solamente a esta forma, bajo la cual se ve él a sí mismo y a los hombres; para él, esa filosofía existe sólo en cuanto relacionada con la vida.

Se trata en este caso de una "literatura de alcance casi ilimitado" (cfs. Dilthey, *Obras*, vol. VII, pág. 239). En las formas más distintas ha intentado el hombre interpretar su misma vida partiendo de sus vivencias. Que en tal caso hable de sí mismo, partiendo directamente de su propia experiencia de la vida, o que la imagen que se forma del hombre y de la vida esté condicionada ya de algún modo por consideraciones generales de carácter religioso o científico —dos cosas que es difícil deslindar—, resulta siempre como característico de esta postura: la relación a la vida, el apego a lo concreto, la significación de la experiencia de la vida como tal, que siempre vuelve a llevar al hombre hacia sí mismo.

También la religión parte de la vida y vuelve a llevar a la vida. *Vivo*: tal es su punto de partida. La realidad de la vida misma condiciona su postura. Esta realidad de la vida no puede interpretarse a base de sí mismo para el hombre religioso; sólo puede ser entendida a base de vivencias que se proyectan más allá de la empiria de la vida. Religión significa ensanchamiento de la vida, trascender de la vida en sí misma, y por último, la ascensión final, perfección final de la vida misma.

En su mantenerse fiel por principio a la postura vital originaria, estriba el poder incomparable de la religión. Ésta habla al hombre; le interpreta su experiencia de la vida. Al principio nada presupone sino que él sea este ser vivo, con sus penas y alegrías, con su pasión y su afán de felicidad, con sus angustias y su inseguridad. Y, no importa lo que le anuncien, siempre tiene que imponerse en la vida, en la lucha con las representaciones y modalidades de sentimiento que haya que vencer; siempre tiene que volverse a la misma realidad de la vida. La vida lucha en este caso con la vida, la vida vence en este caso a la vida.

Así se explica también el papel decisivo que la religión ha desempeñado en el desarrollo de la reflexión del hombre sobre sí mismo. Formula con el hombre todas las relaciones de éste; da a todos sentido y significación y hace que

todos aparezcan de algún modo como importantes. Le anuncia al hombre su destino. Es el hombre lo llevado más allá de sí mismo, el hombre como hombre.

Es el conocimiento filosófico lo que por vez primera constituye otro punto de partida de principio frente a la reflexión directa de la vida y a la vivencia religiosa. No es ya: *vivo*, sino: *cogito*. La religión no llega a ser conocimiento de sí mismo. Es interpretación de la vida, configuración de la vida, afán de la vida. La filosofía significa principalmente: distanciación de la vida, desconfianza hacia la experiencia directa de la vida. La religión lleva a la vida más allá de sí misma; la filosofía pretende encontrar un lugar de permanencia fuera de la vida. No: ¿de dónde vengo y a dónde voy?, sino: ¿quién soy y, mejor aún, qué soy? En la relación directa de la vida se halla para la religión un último. No suprime la facultad del hombre de permanecer en sí. Para el filósofo, el permanecer en sí, toda la egoidad vital originaria, la natural referencia de la vida a sí misma, es lo que hay que superar.

Pero si el hombre pretende conocerse a sí mismo partiendo de este punto, se produce de antemano una notable contradicción. Me quiero conocer, conocerme a mí mismo. Pero al pretender conocerme a mí mismo, me coloco por encima de mí mismo. Lo que he conocido, es mi constitución psicofísica, mi alma, mi yo o como quiera llamársele. Pero ¿es esto una contestación a la cuestión originaria? Yo quería conocerme a mí mismo. Pero ¿es a mí mismo a quién he conocido? Me refiero a mi constitución psicofísica, a *mi* alma, a *mi* yo o como quiera llamárselo. Pero ¿acaso significa esto otra cosa que conocimiento de la constitución psicofísica humana propiamente, del alma, del yo propiamente?

Pero en el planteamiento originario de la cuestión un algo personal-vital, había de algún modo una relación del hombre a sí mismo. Yo quería decir *mi*. La cuestión partía de mí y se me preguntaba a mí mismo. Ahora, en cambio, el planteamiento del problema se ha desplazado. Ya no pregunto por mí mismo. La pregunta tiene carácter mucho más general. Mi postura se ha modificado.

Pues bien, cuanto más progreso en el conocimiento, tanto mayor parece hacerse la distancia entre la cuestión primitiva y la contestación. La constitución psicofísica, el

alma empírica, el yo empírico, no son nada último. Pregunto por la naturaleza, por lo anímico, por la conciencia del yo. Por todas partes me lleva más allá de los modos de representación originarios logrados en la experiencia humana. En todo esto ¿en dónde me quedo *yo* que quería conocerme a mí mismo?

Ahora bien, si desde este punto quiere el hombre volver a encontrar el camino que le lleve a sí mismo, intentará comprenderse a sí mismo en la forma en que él se representa según sus conocimientos. Su saber acerca de sí mismo tiene que imponerse en la forma en que él mismo se experimenta. El conocimiento de sí mismo tiene que convertirse para él en vivencia de sí mismo y encontrar expresión en la exposición de sí mismo. Experiméntate como te hayas conocido; experiméntate como el ser que te sabes; sé lo que eres.

Pero de algún modo parece que las dos cosas no concuerdan: el conocerme y el experimentarme a mí mismo. La egoidad originaria de toda vida, la significación personal que atribuyo a mi destino, el tipo en que me experimento personalmente, la diversidad de la vida tal como llega a cobrar significación en esta vida especial, por una parte, y la definición cognitiva de mi vida y de mí mismo, a la que me elevo en formas generales, por otra parte, no logran equilibrarse. El hecho de que yo sea un hombre, de que yo sea un yo, de que yo sea uno de los seres naturales: todo esto no me interpreta mi vida tal como ésta es vivida; todo esto no explica el hecho ulteriormente deducible de que yo soy el que soy y no otro y de que lo propio reza de todos los hombres. Si quiero conservar a mi vida el carácter que le es propio, ello parece posible solamente a base de que permanezca en la propia contemplación de la vida. Sólo en la representación, sólo en la imagen parece el hombre conservar sus contornos y su figura y pertenecerse a sí mismo.

Pues bien, en esta divergencia de posturas se halla el factor que conduce a intentos siempre nuevos de reflexión del hombre sobre sí mismo, la dialéctica de la antropología filosófica que, a su vez, es sólo expresión de algo humano en el sentido más profundo de la palabra: de la antítesis entre vida y conocimiento. De esta suerte, tampoco la antropología filosófica en cuanto reflexión del hombre

sobre sí mismo puede exponerse a modo de sector sistemáticamente homogéneo y cerrado en sí. Lo que siempre decidirá será sólo el planteamiento de la cuestión, la cuestión que el hombre se pone a sí mismo, no el modo de resolverla. Pero esta misma cuestión no es unívoca. Tiene ya de por sí un carácter problemático. Y lo propio les ocurre también a las contestaciones, a los problemas antropológicos, que tienen varios sentidos. Llevan por direcciones distintas. El ideal de la antropología sería poder enlazar las distintas tendencias que en ella cobran expresión, poniendo en unidad al conocimiento de sí mismo, a la vivencia de sí mismo, a la representación de sí mismo, a la configuración de sí mismo. Pero unas veces se entrega el hombre a toda la multiplicidad de las impresiones de la vida pretendiendo comprender el sentido y significación del conjunto en la vida promedio de todo individuo. Ora le acucia el determinar lo que tiene de esencial; ora se enfoca de nuevo todo su afán a interpretar la vida a base de una última profundidad y ascensión de sí mismo. Tan pronto parece como si la filosofía asumiera en el desarrollo histórico la función de la reflexión sobre sí mismo como es la religión y otras veces el arte los que reciben esta misión. La antropología abarca todos estos sectores hasta donde en ellos adquiere expresión la reflexión del hombre sobre sí mismo, abarcando también toda la extensión de estas variables manifestaciones de la vida en que el hombre interpreta su vida y se interpreta a sí mismo y a su destino. Encontrar de nuevo en todo ello la marcha de la reflexión del hombre sobre sí mismo, sería la verdadera misión de la filosofía antropológica.

# II

# PLATÓN

## LA FIGURA DE SÓCRATES

### *El hombre - El filósofo - El maestro*

En Platón se enlazan de un modo singularísimo, con una fuerza configurativa quizá desde entonces nunca más alcanzada, la interpretación de la vida, la formación de mitos, la atribución de sentido y la fijación de fin en una concepción del hombre que para la reflexión progresiva del hombre sobre sí mismo, ha proporcionado motivos de significación decisiva que han seguido influyendo durante varios siglos. Platón piensa en figuras vivas. No puede pensar ninguna filosofía, ninguna concepción del mundo y de la vida, sin los hombres que le pertenezcan, sin los hombres correspondientes. En ello estriba uno de los factores de poder de la filosofía platónica. El filósofo está siempre presente. El hombre que vive, piensa y habla, está siempre ahí y habla a su vez a otros hombres. Esta contemplación concreta de las figuras humanas sigue siendo algo completamente insuprimible. La figura vive su vida propia; no se desvanece en algo suprapersonal. No el hombre principalmente, sino *este* hombre: Sócrates.

La figura de Sócrates no es en Platón un medio auxiliar para la representación, sino que lleva al centro mismo de la postura platónica. El hombre filosofa; se habla partiendo del hombre. En este caso no se necesita para nada justificar esta postura. Es algo originario, como se expresa precisamente en la misma disposición del diálogo platónico. Este hombre no es el hombre en general sino precisamente este hombre, que en calidad de tal no ha de desvanecerse nuevamente en una relación filosófica de conceptos para poder encontrar su lugar en un sistema. Permanece al margen de

toda interpretación filosófica, en modo alguno puede siquiera ser sometido a ella, y no entra en ningún esquema analítico. Sólo puede representársele, sólo puede hacérsele visible para la contemplación: es una figura. En cuanto tal hombre, Sócrates es algo inagotable, un hombre que puede mostrarse desde distintos lados, ser distintamente comprendido por los hombres y, sin embargo, guarda siempre en el fondo su secreto. En este sentido sigue siendo una figura de este mundo, no un ser universal, no un símbolo, no un dios en figura de hombre. En todas las especulaciones metafísicas se restablece en la concepción de Sócrates la significación de este mundo en relación con el otro, del momento en relación con lo eterno, del individuo con lo general, del pensante con el pensado. Sigue siendo siempre el Sócrates contemplado, algo singular: un hombre.

Este hombre es filósofo, el filósofo, el hombre filosófico, y precisamente, tal como en esta forma se presenta, el filósofo representa a su vez algo primariamente dado anterior a toda filosofía y en modo alguno con el carácter de únicamente deductible de la filosofía. No puede concebirse nunca la filosofía platónica sin el filósofo. En Platón no se trata de que Sócrates se presente a sí mismo y tanto menos de que por esa razón constituya una pura filosofía separable —como si todo lo que en este caso se dice pudiera representarse en una forma impersonal, general—, sino de antemano de la filosofía del hombre filosófico. Esta relación de filósofo y filosofía en modo alguno puede ser comprendida, a su vez, partiendo de una filosofía, precisamente porque en cuanto tal es anterior a toda filosofía. Sócrates no debe deducirse de una filosofía, de una idea filosófica, a modo de personificación o símbolo de la filosofía, sino que es el hombre visible, que filosofa, no un "yo", como el que quizá de algo individualmente vivido pudiera transformarse en algo general, sino un hombre al que se encuentra, al que se hace visible en la representación, que habla a otros hombres y cuyos especiales destinos de la vida resuenan siempre con él.

Pero al propio tiempo existe una unidad indisoluble entre este hombre y el filósofo. Él anuncia el autovalor del filósofo; da expresión a la actitud filosófica, a la postura filosófica, a la disposición filosófica. En todo guarda la dis-

tancia filosófica con respecto a los problemas de la vida, con respecto a sí mismo, con respecto a su alma. Piensa su vida. Para él todo se convierte en objeto del filosofar, de un filosofar anterior a toda filosofía determinada, un filosofar que partiendo de sí representa frente a todas las formulaciones y resultados un último, y que, a su vez, sólo puede ser comprendido por la personalidad filosófica viva, partiendo del hombre filosófico.

Esto se pone ya de manifiesto en la misma forma de diálogo. El diálogo platónico no es un simple medio de "exposición artística", tan poco como lo sea la figura de Sócrates. Es la expresión misma de la filosofía platónica, del filosofar platónico, de un filosofar que recomienza de nuevo a cada instante, de una ascensión que siempre vuelve a iniciarse, ascensión que parte del planteamiento filosófico de un problema sin conducir a un resultado determinado, como tal susceptible de fijación y, junto con otros resultados, capaz de ser expuesto en forma sistemática. Si se pretendiera hacerlo así, sería necesario poder quedarse "arriba", concebir lo contemplado en palabra, en estructuración conceptual. Entonces habría, sí, una filosofía, pero no un filósofo en el sentido platónico. No habría ya el hombre filosófico, el hombre de toda la filosofía, de todo el anhelo filosófico, el filósofo cuya esencia no puede agotarse en ninguna filosofía: la gran creación de Platón.

La filosofía platónica es como un vasto país, el país de la filosofía en general, no un sistema filosófico, ni una cosmovisión especial, ni una doctrina. La reflexión del filósofo se dirige en ella al mismo filosofar, al camino recorrido y que hay que volver a recorrer incontables veces. Lo que se experimenta por el camino, las maravillas que se contemplan caminando, esto es la filosofía. Este caminar no conduce a un resultado determinado, asignable como tal; se representa como un elevarse siempre nuevo al mundo de las ideas, que precisamente partiendo de ahí adquiere por vez primera su verdadero sentido, no a modo de algo dado, sino en su calidad de lo siempre buscado.

En este orden de cosas, todo diálogo se presenta como una aventura filosófica. Debe ser tomado en su conjunto, sin que sea lícito sacar de él cosas aisladas para exponer en base a ellas el "sistema" platónico, como si todo lo demás sólo hubiera de tenerse por atavío "artístico". Todo

diálogo es un episodio temporalmente delimitado en un largo caminar filosófico que nunca terminará, y por cierto que en un caminar emprendido en comunidad, en el que se ofrece como guía Sócrates, no el representante de una filosofía, sino de la filosofía pura y simplemente, el maestro que señala el camino para ir a toda filosofía.

En la figura de Sócrates están enlazados de un modo totalmente directo, originario, el filosofar y la acción docente. Sócrates es un maestro lo mismo que es un filósofo. Con Sócrates alternan hombres con quienes él se comunica, hombres de todas clases como se los encuentra en la vida, hombres que sienten por Sócrates atracción o desvío, que nada quieren saber de su manera. Discípulos que con fe dicen que sí a todo sin estar muy convencidos, y colaboradores, ciudadanos honorables a los que Sócrates es simpático hasta cierto punto, que no pueden ni quieren dejarse arrastrar a discusiones socráticas, maestros de sabiduría de todas clases, que debaten entre sí. Niños, adolescentes, adultos y ancianos rodean a Sócrates. Vive entre hombres. Enseña. El enseñar, el comunicarse, el influir en los hombres, es en este caso una cosa completamente originaria, algo esencialmente socrático. Entre la figura socrática y la forma del diálogo existe en este sentido una relación interna necesaria. Sócrates sólo puede ser totalmente expuesto en una confrontación de personalidades. Filosofa en una relación viva con los hombres. Desarrolla sus ideas en contraposición con otros puntos de vista, como hombre frente a otros hombres, presenta la superioridad de su tipo de pensamiento y de vida frente a otros tipos de pensamiento y de vida.

Hombre, filósofo y maestro constituyen así en la figura de Sócrates una unidad inseparable. Es una personalidad cerrada en sí, que sigue las leyes de su ser, que encierra en sí mismo su propia justificación. El hombre filosófico se convierte en este caso en una figura, en un valor. Y en él se justifica la filosofía misma, que para las generaciones venideras aparece como algo inseparable de esta personalidad misma. Platón creó el tipo del filósofo, del hombre filosófico y docente, uno de los tipos humanos más grandes y más influyentes de todos los tiempos.

¿Para qué propiamente la filosofía? ¿Qué crea la filosofía? ¿Cuáles son los efectos positivos de la filosofía en la vida humana? Éstas son cuestiones que a partir de cierto momento volvemos a encontrar siempre en los diálogos platónicos. Expuestas en esa forma no fueron planteadas propiamente por la figura originaria de Sócrates. Proceden de otra parte. La asociación de filosofía y necesidad de comunicarse y enseñar, es una cosa totalmente originaria en Sócrates. Sócrates no filosofa con los hombres para ver luego qué es lo que en cada caso se ha logrado con ello. Filosofía y acción viva forman en él una unidad inseparable. Esto se expresa de nuevo en el hecho de suponer que el conocimiento puro es el mejor método de educación, que el conocimiento metódicamente correcto de los valores significa también obrar adecuado.

No es lo mismo cuando la cuestión se plantea partiendo de los hombres, y no por cierto para los distintos discípulos sino para los hombres tal como viven y obran en un conjunto social, y, finalmente, para la misma sociedad. ¿Acaso la filosofía hace mejores a los hombres? No a este o aquel hombre sino a los hombres que viven en una sociedad? Estas son las cuestiones que plantea Calicles a Sócrates en el *Gorgias*. Estas cuestiones se ven sólo en todo su sentido cuando se tiene en cuenta que afectan a un aspecto muy esencial de Platón. Platón es en su posición originaria un político; quiere actuar. El reproche de la ineficacia de la filosofía le afecta de un modo totalmente directo Ello obliga a Sócrates a justificarse ante los hombres. No es la personalidad de Sócrates lo que necesita justificación pero sí su obra, o, mejor dicho, el efecto que su obra puede ejercer realmente en el hombre. Se trata de exponer el sentido de la filosofía para la vida humana. Se trata de una reflexión del filósofo sobre sí mismo con respecto a los hombres. Es necesario poner en una relación interna necesaria lo filosófico y lo humano. Estas dos cosas estaban enlazadas de un modo directo en la figura de Sócrates. Pues bien, ahora es este enlace mismo lo que se plantea como problema.

Con ello se plantea propiamente por vez primera la cuestión del hombre como tal. ¿Qué es el hombre? ¿Por qué

el hombre necesita la filosofía? ¿Cuál es la significación antropológica de la filosofía? ¿Qué logra ésta para el alma del hombre? Estas cuestiones afectan en principio al hombre pura y simplemente. Se trata de su alma, de valores que se hallan fuera de toda actuación individual y social en la vida. La filosofía encuentra en ellos una última justificación frente a todas las objeciones que pueda formularle el hombre de la vida práctica. Pero, por lo demás, el filósofo mismo quiere intervenir en la vida política del Estado. ¿Qué puede lograr en este caso la filosofía? El legislador Sócrates contesta esta pregunta.

La personalidad de Calicles en el *Gorgias* tiene una significación genuina. Es la antítesis fundada en la misma postura de Platón. Realidad de la vida, empiria de la vida contra la idea. Lo esencial no son las teorías que desarrolla Calicles, sino su actitud total. Estas teorías pueden ser refutadas. Puede obtenerse una victoria dialéctica en la disputa, pero lo que no puede refutarse es esta misma actitud de vivir, porque opone a toda dialéctica la vida, la actividad de la vida, la práctica de la vida, el éxito. Calicles: fracaso de la filosofía en la práctica. El filósofo vive en las nubes (*Gorgias*, d, e). ¿De qué le sirve tener razón frente a Gorgias y Polo? Nada se logra con estas habladurías (486 c). Sus teorías son tachadas de cínicas, de frívolas. Calicles no quiere dejarse desviar por ellas; no es un teórico. Para él la teoría tiene sólo una importancia secundaria. Es la filosofía, la teoría misma, lo que tiene que justificarse ante la vida. ¿Qué puede en la vida, qué puede hacer para la vida? A nada conduce. Pero, ¿dónde están entonces vuestros éxitos, vuestros políticos prácticos? (515 a. cfs. además 517 b. c.). Con ello nos encontramos en medio de la empiria política; discutimos como políticos. Calicles determina el carácter del planteamiento del problema; el planteamiento del problema de la vida, enfocándolo hacia el éxito positivo.

Paso del planteamiento simplemente pedagógico (*Protágoras* - *Lages*) al político. El político como educador. Saturación de la vida política con ideas educativas. No es el individuo, no es tal o cual individuo el que se trata de mejorar, sino la totalidad. Sócrates se convierte en político, en el único político verdadero (521 d, cfs., además, antes 473 e, 515 a). Incrustación del elemento político en

la figura socrática. Enlace con la actividad docente de Sócrates. La cuestión de la acción docente se plantea entonces de un modo relativamente simple, siempre que se trate solamente de exponer que Sócrates es un maestro mejor que los sofistas. El caso es distinto cuando la cuestión se plantea políticamente. En este caso; la solución definitiva sólo se encontraría en una organización política sistemática. El filósofo se convierte en legislador. Pero el legislador tiene que conocer a los hombres (cfs. a este respecto el reproche de Calicles 484 e). Desarrollo ulterior de los modos de concepción antropológica orientándose hacia el lado pragmático-legislativo. El hombre como material para el legislador.

Pero, ahora, acentuación del auto-valor de la filosofía. Independientemente de todos los éxitos prácticos. La filosofía logra una cosa mucho más esencial que lo que cabe medir por el éxito. Aun cuando no tenga éxito, tiene siempre un sentido. Esto se expresa en el mito (523 ss.). Destino del tirano después de la muerte y destino del filósofo (525 d, 526 c). El mito, afirmativo en este caso, con intención polémica, sirve como argumento contra Calicles. Otra posición y significación del mito como expresión de una vivencia interna en diálogos posteriores. Penetración paulatina de Platón en los mitos. (Cfs. también la utilización epistemológica del mito en el *Menon*.)

Luego, un extremo de importancia: Sócrates como hombre filosófico-anímico. El enlace de las dos cosas, de lo filosófico y de lo anímico, llega a ser una cosa muy esencial en los diálogos posteriores. El filósofo: el hombre interno que piensa en la salvación del alma. Concepción de la vida partiendo de los valores del alma. Perspectiva mítica de la vida (cfs., entre otros 492 e, 493 d).

## LA VIDA FILOSÓFICA

### *Filosofía y alma*

El punto de partida en Platón es lo filosófico mismo, no una filosofía que se refiera a una cosa distinta, a un objeto que tenga que desprenderse de ella y conocerse como tal. La filosofía de Platón es ante todo una reflexión del filósofo

sobre sí mismo incesantemente continuada, una filosofía del filósofo, en la que la filosofía se presenta como su objeto propio, una conciencia filosófica reflexiva en que la experiencia filosófica logra exponerse en formas siempre nuevas. En este sentido no puede concebirse en modo alguno la filosofía como tal filosofía determinada, sino como el filosofar, y sería mejor no hablar siquiera de una filosofía platónica ni aun de un sistema de Platón, sino de un filosofar platónico y mejor del filosofar en general, como lo entiende y enseña Platón.

Platón parte de una figura de claros contornos, de una experiencia filosófica que se le representa, en cuanto tal, como algo fundamental, que significa hasta cierto punto un *a priori* en su vida y pensamiento, y cuyo sentido y significación en la vida humana y para la vida humana se trata de enunciar.

La vivencia filosófica es para Platón vivencia anímica al propio tiempo. El alma, tal como se contempla a sí misma en la vivencia filosófica, es el alma pura y simplemente. El alma despierta para sí misma, se vive a sí misma, emancipada de las variables impresiones de la vida. La diversidad cualitativa de los acontecimientos está tan desprovista de significación como la de las cosas. La vida concebida filosóficamente no es susceptible de ser "referida". Transcurre sin acaecimientos. Lo que realmente sucede, lo singular, lo que el filósofo retiene, son las alteraciones, en la configuración del alma: la figura del alma, un alma que se constituye de uno u otro modo, que ostenta una u otra forma, y en la que se han grabado los distintos acaecimientos de su vida en sus efectos estimulantes o nocivos. Lo que llegue a ser mi alma, no lo que ocurre en mi vida, es lo importante. Lo que penetra en el alma no es en modo alguno los contenidos concretos de la vida. La proyección anímica suprime los acaecimientos de la vida. Esto puede enunciarse míticamente: cuando todo esto haya pasado, el alma se encontrará configurada de este u otro modo, el alma puramente como alma, emancipada de los accidentes del curso de la vida.

La reflexión filosófica sobre sí mismo da representación a lo anímicamente importante emancipado de la casualidad de los acaecimientos. La historia de una vida se convierte en historia de una alma, de una vida más allá de la

vida concebible en los acaecimientos. La vida en sus acaecimientos variables es lo irreal. Para que el alma pueda llegar a sí misma, tiene que desprenderse de la variabilidad del acaecer. El obstinarse en la variabilidad de la vida significa obstinarse en la concepción sensible. El alma encuentra sólo su verdadera vida en la contemplación del ser, en la vida filosófica.

Pero vivir filosóficamente no significa vivir a base de un conocimiento obtenido y de una conformidad correlativa. Vivir filosóficamente significa vivir filosofando. No se trata de un objetivo final susceptible de conquistarse para siempre, sino de un continuo pensar, de un volver a comenzar siempre de nuevo, de un recorrer total de los distintos estadios del conocer, de un aproximarse siempre comenzando de nuevo, de un instalarse en la filosofía, de adquirir carta de naturaleza en ella, de un afán, que se extiende a toda la vida, de un elevarse con amor; todo ello resumido a su vez en la unidad de un tipo de vida. Vivir filosóficamente significa, con Sócrates, vivir. Es una vida determinada por un ritmo universal de vida, un vivir del alma partiendo del alma y para el alma, un hacerse filosófico de la vida.

En la práctica no es posible separar entre sí las dos cosas. Lo filosófico y lo anímico constituyen una unidad indisoluble. La filosofía es, en este sentido, función anímica, actividad anímica pura y simplemente, actividad propia del alma, expresión de la más pura energía anímica. Conocer significa exaltación anímica, curación anímica, un llenarse de lo conocido en el conocer.

Partiendo de esto no se plantea de ningún modo la cuestión relativa a la utilidad del conocimiento, a los efectos favorables que acaso tenga para la vida humana, a los valores que de algún modo caigan fuera del mismo proceso del conocer y sólo gracias a los cuales el conocer mismo pudiera recibir sus justificaciones. Antes bien la filosofía, como creación anímica, está justificada en sí misma. El valor de la filosofía no consiste en los conocimientos susceptibles de utilización práctica, ni siquiera en ninguna clase de doctrinas teóricas susceptibles de ser comunicadas como tales. El alma aspira de por sí a la contemplación, no para mostrar lo que haya contemplado, para desprenderse en cierto modo de sí lo contemplado y

representarlo en forma "de validez general" para que luego pudieran saberlo todos de igual modo. Esto sería una concepción totalmente anti-platónica. El alma sólo puede ser aproximada a lo contemplado. Ella misma tiene que contemplar. Lo contemplado no es comunicable. La filosofía de Platón no puede ser enseñada; sólo puede irse a su escuela para aprender a filosofar. Sólo puede entendérsela en la vivencia. Cuanto más directamente se supere la intervención en la vida, cuanto más la palabra, lo enseñable y lo fijable, tanto más se aproximará al objetivo. La filosofía no es comunicación de conocimientos, sino guía de almas, iniciación a la vida filosófico-anímica.

En la vida filosófico-anímica se hallan inseparables entre sí los factores que por vía de análisis ponemos de relieve en la filosofía; el contemplar y su sujeto, el camino, el método para llegar al conocimiento y el mismo hacerse filosófico, lo conocido y el cognoscente que se llena con lo conocido experimentando con ello una transformación radical, una armonización, un saneamiento del alma, en que la función cognitiva se convierte en función dominante, mientras que él mismo se llena con el ser conocido, sintiendo un afán análogo: una exaltación, en la que al propio tiempo el alma ve más y se hace más vidente, se hace más luminosa en la contemplación de la luz. No: yo amo, y luego: esto o aquello, que es hermoso, sino: amor impregnado de belleza. Un saturarse de belleza, un hacerse bello, un hacerse consciente de la belleza y del alma por lo bello y en lo bello. También el gusto del ente por la contemplación, es, a su vez, un gusto lleno de ser, un gusto de ser, un gusto que es, una realidad del gusto, un gusto real. Captación de lo duradero: un tenerse a sí mismo en lo duradero y por lo duradero, un morar en la duración, una autointelección del ser anímico por el ser invariable, un llegar a ser en la contemplación del ente. Todo esto designa solamente los distintos motivos que entran en la vivencia total alma-idea, que asocia en sí en una relación indisoluble la contemplación de la idea y la presencia del mundo de las ideas, el hacerse consciente del ente en cuanto existente y el hacerse consciente de sí mismo en el ser: la contemplación, el bienestar, la salud, la armonización del alma por una parte, y, por otra: belleza, ser, duración, eternidad.

La relación alma-idea es una cosa originaria, no puede ser deducida de otra cosa ni retrotraída a otra cosa. Platón no parte de una concepción del mundo determinada, con la que deba relacionarse luego de nuevo la experiencia filosófico-anímica como tal y sólo a base de la cual adquiera esta experiencia misma su significación. El camino no va de la contemplación del mundo al alma, sino que el afán del alma de contemplar las ideas como se siente en la vivencia filosófica del alma, es una cosa primaria, una cosa fundada en sí misma y existente en sí misma, que, como tal, en modo alguno puede ser reducida a una fórmula universal. El mundo podría ser de un modo o de otro, y nuestro afán seguiría existiendo. Lo alto y lo bajo, la iluminación, el aclararse, es algo en que el alma se sabe a sí misma, en que ella aprehende algo que en modo alguno podría aprehender partiendo del mundo.

Pero el que piensa y ama, sabe que vive como hombre en un mundo, en un conjunto de espacio y tiempo. Ahora bien, este mundo como tal, no es a su vez objeto ideal u objeto de su amor, sino una cosa de la que el que piensa y ama, en cuanto este hombre o luego en cuanto hombre en general, depende por su constitución psicofísica, por su destino; la esfera temporal y especialmente condicionada en que vive el filósofo como hombre. En este sentido, la imagen espacio-temporal del mundo no es en modo alguno lo decisivo, sino el "mundo de las ideas", el cual tampoco en modo alguno cabe concebir a su vez como esquema cósmico en analogía con anteriores esquemas del mundo, sino que precisamente sólo puede, en cualquier momento, ser experimentado en su relación con el alma, que, en cuanto tal, no puede reducirse, a su vez, a una relación con el conjunto del mundo. No es esquema: mundo de ideas-hombre en el sentido en que se habla propiamente de mundo y hombre, sino: alma-mundo de ideas, por una parte, hombre en lo condicionado de su vida, por otra, en que alma y mundo de ideas se presentan como algo indisolublemente unido: el alma contemplando ideas como se experimenta a sí misma, por una parte, y, la vida humana, como transcurre en el mundo, por otra. Pero ¿cómo pueden enlazarse las dos cosas: lo filosófico y lo

humano, cómo puede explicarse la relación de alma y contingencia de la vida humana?

*La dinámica de la vida humana*

La experiencia anímico-filosófica se presenta como una vivencia fundamental de la cual todo lo demás recibe sentido y significación. No es partiendo del hombre como puede entenderse el alma, sino que es sólo partiendo de la contemplación del alma, de la vivencia del alma como podemos comprender la verdadera significación y el sentido de la vida humana. El alma contempla la vida humana con una especie de altanería; se sabe cosa que es por encima de la vida, que pertenece al mundo del ser.

Pero la vida humana se le representa como vida anímica impedida. El hombre sufre de su limitación humana. Anhela formas de existencia anímico-espirituales en que se supere esta limitación de la vida impuesta por su misma constitución psicofísica. Ama lo otro, nunca alcanzable en las formas de la vida dadas, y en este amor a lo que va más allá de toda vida humana, el alma llega a sí misma. Esto no es nada singular, sino la misma vida del filósofo. Éste sabe de la idea, de lo que está arriba, y desde ello comprende cuanto está abajo, comprobando el saber ideal que hay en cada individuo en el pensar y en el estructurar. Partiendo de su conciencia de las ideas lo contempla todo de un modo distinto a como aparece a los que nunca estuvieron arriba. El objetivo de su afán es poder vivir totalmente sólo arriba. Pero aquí, abajo, es un indagador, que pregunta y contesta consciente siempre de la eterna presencia de todo lo bello y verdadero.

En las formas más diversas logra Platón dar expresión a esta dramática relación de motivo, a esta tensión, tal como se halla dispuesta en la misma vida humana: un no-poder-ver y sin embargo un haber-contemplado, un venir-de-la-claridad y un permanecer-en-la-oscuridad, un saber de lo que es y sin embargo no poder captarlo, un llegar-a-ser-visto-un-día de lo ya contemplado, presencia y lejanía de la idea, un quedarse-abajo con alma y cuerpo, mientras el alma está arriba, un estar-cautivo en la vida, mientras el alma se eleva sobre la vida, un permanecer del alma lejos de su patria, un ser-retenido-abajo, mien-

tras ella tiende hacia arriba: todo esto expresa solamente la misma vivencia de tensión que es fundamental para toda la concepción antropológica de Platón.

El dualismo de Platón nunca puede ser comprendido de otro modo que dinámicamente. Mientras sólo se trate de sopesar quizá los goces corporales y espirituales entre sí, de comprender estáticamente la dualidad del hombre, desaparece la fuerza genuina de la idea. El cuerpo es resistencia, el cuerpo es obstáculo del afán. El alma, en cambio, se eleva del mundo de los sentidos al mundo espiritual. Anhela lo que está arriba. En este abajo y arriba, en este estar arriba, se expresa la relación del mundo de las ideas con el alma. Para el alma, el mundo de las ideas está arriba, es lo anhelado. Este no es una relación de pensamiento estática, sino una cosa totalmente dinámica desde un principio. No es posible separar de esta relación dinámica la idea; no es posible hacerla bajar del ὑπερουράνιός τόπος. Las ideas figurarán entonces entre los esquemas lógicos que se quiera. Pero no permiten tan fácilmente que se las lleve al mercado como objeto de discusiones y de análisis intelectuales. Es necesario dejarlas ya en el lugar que todavía no cantó jamás poeta alguno, y creer que es un camino largo el que hasta ellas conduce, un camino con muchas aventuras, una ascensión del alma amante-cogitante. La idea que ya no provocara afán, que ya no fuese amada, dejaría de ser idea, y del mismo modo el alma que ya no sintiera afán por la idea, dejaría de ser alma. Alma e idea no pueden separarse entre sí. Del mismo modo que el dios de los cristianos no puede concebirse sin el hombre, ni el hombre sin dios, tampoco la idea de Platón sin el alma ni el alma sin la idea. Una y otra adquieren su verdadera sentido únicamente en su relación recíproca tal como es vivida en la experiencia filosófica de la vida.

Pero al propio tiempo el alma vive esta vida humana. Sin embargo, sabe que no es *su* vida. El alma se forma su vida a base de sí misma, una vida anímica que se convierte en objeto de su afán, mientras que la misma vida humana es sólo experimentada desde la otra, desde un saber de vivencias que no penetran en cuanto tales en la forma humana de vida, y, sin embargo, actúa a su vez en esta vida a modo de tendencia cogitante y de afán amante.

*Alma e idea*

El filósofo es para Platón el que vive en lo anímico, el siempre consciente de su alma, el hombre anímico-espiritual. Todo lo anímico conduce a la filosofía, porque precisamente filosofía es lo que en última instancia caracteriza al alma misma en su esencia, en su propio valor. Entre filosofía y alma existe una afinidad interna de esencia. De ahí que la negación del alma signifique también negar al filósofo. Vivir de un modo infilosófico, significa vivir sin alma, dejar que ésta se marchite.

Así concebido, el filósofo es uno de los grandes tipos humanos a base de los cuales puede interpretarse la vida en general. Por su misma naturaleza hay en el hombre un algo filosófico que concuerda con la misma definición de la esencia del hombre. En el filósofo adquiere el afán humano su cabal expresión. Él es el hombre que aspira a una contemplación ideal, que lleva sus anhelos más allá de la vida condicionada por la constitución psicofísica del hombre.

Ahora bien, el hombre filosófico se convierte a su vez en problema. Filosofía es afán por la idea. Pero ¿por qué sólo de un modo incompleto habríamos de contemplar siempre la idea? La contestación se halla principalmente en la reflexión sobre nuestra constitución psicofísica. Nuestra ascensión se halla obstaculizada por el cuerpo. Pero esta contestación no puede satisfacernos como tal. ¿Por qué somos alma y cuerpo? ¿Por qué nos vemos impedidos por nuestros cuerpos de contemplar las ideas, por qué se halla nuestra alma aprisionada en el cuerpo?

El mero hecho de nuestra constitución psicofísica no da a esto contestación alguna, como tampoco puede obtenerse tal contestación a base de la misma vivencia filosófica. De la idea no se puede deducir por qué no podemos contemplar la idea. El problema de la vida con respecto a la contemplación de ideas, no puede resolverse a base de la idea; es más, en realidad ni siquiera puede plantearse propiamente sobre esta base. Se plantea por vez primera en la reflexión del filósofo sobre la vida, a modo de problema humano que como tal no puede ser separado

de la experiencia concreta de la vida. Es un problema que el filósofo Sócrates suscita con respecto al hombre Sócrates, cuando lanza una mirada retrospectiva a su vida, un problema que no se plantea partiendo del pensar filosófico, sino solamente cuando se concibe a este pensamiento dentro de la relación de la vida, proyectándolo en el plano de la experiencia de la vida.

Pero por ninguna experiencia de la vida puede ser interpretada la relación del hombre con el mundo de las ideas, como tampoco cabe deducirlo del conocimiento del alma humana. La unidad de filosofía y vida sólo puede concebirse míticamente. El sentido y significación del pensar filosófico como proceso vital sólo míticamente puede expresarse. En su significación vital, el pensar es una cosa mítica, lo propio que la idea misma cuando se concibe partiendo de la postura del hombre en la vida. El alma aspira a emanciparse de la vida para lanzarse a la contemplación de las ideas. El mito es interpretación de este afán, interpretación de este amor, basada en el destino cósmico de esta alma. ¿Qué significa, cósmicamente considerado, que yo filosofe? ¿Qué significa mi afán, qué significa mi amor?

Alma e idea: tal es el motivo básico del mito filosófico, e incluso del mito del hombre en general. El hombre: el que siente afán por la idea. El hombre, tal como despierta hacia sí mismo en el filósofo: en el filósofo propiamente, no en esta filosofía determinada. La contemplación de ideas, vista desde el filósofo, es filosofía de la filosofía. En cuanto filósofo, el filósofo aspira a la contemplación de ideas. Eso es lo que significa precisamente ser filósofo. Sócrates, que inicia a la contemplación de ideas, es creador de filosofía. No es el hombre de esta filosofía, sino en cierto sentido el hombre de toda filosofía. El filósofo de la filosofía en general. Habla en nombre de la filosofía. Actúa filosóficamente. Es el conductor de almas.

Esta acción filosófica, en cuanto acción sobre el alma, en cuanto exaltación anímica, es, sin embargo, vista desde la vida humana, una actividad que sólo míticamente puede explicarse. El filósofo es el intérprete del alma, que le anuncia su destino y al propio tiempo actúa sobre el alma llevándola a la inmortalidad. La filosofía se presenta como una acción conjunta con una fijación de fina-

lidad concebible como yendo más allá de esta vida, de un modo únicamente mítico. El sentido de la actividad docente filosófica se ensancha hacia lo mítico. Vista desde el mito, se representa como curación de almas, como una inmortalización del alma.

Así, en la filosofía, en la discusión filosófica misma, existe un sentido que sólo míticamente puede comprenderse. El filosofar es una aventura mítica del alma. Filosofad para vuestra alma, filosofad por vuestra alma, significa en este caso: pensad en el destino de la misma, la vida individual se presenta siempre como mero sector parcial de un acaecer total mítico. El alma es mito. El hombre mortal individual es, visto desde el alma, una figura mítica en un mundo mítico.

### *El mito y la vida filosófica*

¿Qué significa, cósmicamente considerado, que yo filosofe? ¿Qué significa mi afán, qué significa mi amor? El mito contesta estas preguntas. Se presentan como interpretación cósmica de la vivencia anímica. Alma y mundo se hallan en una relación mítica. El alma está asociada por su destino con el mundo, como, viceversa, el mundo sólo míticamente puede interpretarse con referencia al alma. Partiendo de esto, puede interpretarse luego a su vez la filosofía como una intervención en un proceso cósmico-mítico, como una influencia en el alma, que sólo se manifiesta en sus resultados más allá de las fronteras mismas de esta vida de un modo sólo míticamente comprensible.

Sin embargo, sería un error pretender ver una cosa primaria en esta concepción y fijación de finalidad míticas. Lo esencial sigue siendo siempre el pensar mismo, no el resultado explicable míticamente del pensar. En este sentido: autarquía del filosofar. Frente a esto, tampoco el mito tiene nada de independiente, que como tal, sea susceptible de separación. No filosofamos porque creamos en el mito, sino que el mito es solamente una explicación del filosofar, una expresión cósmica de la experiencia filosófica. El amante habla del amor. Pero lo primero es el amor mismo, es el pensar. Sócrates inicia a pensar y habla, al amante y al pensante, del mito del amor y del

pensamiento. Pero lo esencial sigue siendo siempre el pensamiento y el amor. Haceos filósofos. Lo que importa es el filosofar.

En este sentido, el filosofante sigue siendo un tipo caracterizado de sí mismo. En el pensamiento filosofante continuado, hay una confianza que se satisface a sí misma. Todo lo demás es sólo un "quizás". Sin este quizás no hay mito. Este quizás no es mera suposición, sino a su vez la misma expresión de afán amante. Amor no es una certidumbre de poseer. Amor es búsqueda. El amor está cierto de sí mismo, pero incierto de poseer lo amado. Se trata de seguir anhelando desde este punto y de mantenerse fiel a su afán. Un camino largo conduce hacia lo desconocido, un camino que el hombre recorre guiado por su afán. La idea es una fijación de objetivo que a modo de presagio hace el alma. El mundo de las ideas se halla en remota lejanía. Miles de años nos separan de la obtención del objetivo. Fue una vez, será. Se trata de probar la aventura.

Pero todo eso son solamente explicaciones del hombre amante, mitos. Él sólo sabe de su alma, de su afán. Él, el amante, habla, habla, como le inspira su afán, del destino del alma, de la vida humana que sólo puede ser explicada cósmico-míticamente suprimiendo las limitaciones empíricas de la vida. Entonces queda lo incierto, lo desconocido, a lo que se enfrenta un tipo de hombre vigorizado en sí: el hombre que piensa y anhela y cuida de su alma. Se destaca del fondo mítico, del claroscuro que envuelve el destino del alma. Es el hombre filosofante.

Este hombre vive su alma e interpreta su destino, columbra su destino cósmico. Pero él mismo sigue siendo este hombre filosófico que filosofa sobre el alma; en cierto sentido permanece fielmente fuera del mito de su alma; conserva su postura intelectual; sigue siendo filósofo. Reflexiona en forma mítica sobre el destino del hombre como ser universal; interpreta el destino del alma, del alma en general. Habla de lo "anímico", como él lo ha vivido, de la exaltación de alma. Pero sea lo que sea lo que anuncie sobre el destino del alma, guarda las debidas distancias entre el pensar filosófico que descansa en sí, y el mito. El mito sigue siendo interpretación, presentimiento. El hombre mítico sigue siendo figura, una figura

en la que se contempla el mismo hombre filosofante, en la que se le aparece el alma, tal como se representa fuera de los límites de esta vida, pero siempre vista sólo desde lejos, en el reino de las posibilidades, por el camino que recorre y que lleva a la contemplación de las ideas.

Unión de vida y mito. Cfs., ante todo, Fedón, impresión de Sócrates en la hora de la muerte: 58 e, 59 a, b. El problema de la inmortalidad de la vida "filosófica" visto desde la personalidad de Sócrates: 63 c, 63 e, 64 a. Ocasión especial para hablar de ello: 61 d, e. El filósofo según una vida llevada filosóficamente: εὔελπις. Esto sigue siendo el motivo básico en la actitud de la vida con respecto al mito (cfs. 67 c, 95 c, 114 c). Reflexión retroactiva sobre una vida llevada filosóficamente. La tendencia básica de la vida filosófica conduce más allá de la misma vida. Afán: 66 b, ss. En este caso lo esencial no es en modo alguno el fin que haya de alcanzarse, sino la importancia trascendente del filosofar, la autogarantía de la postura filosófica (cfs. 67 a, b; 69 e). La fijación de finalidad de la vida filosófica es expresada en una representación de futuro, retrotrayendo esta representación a la reflexión sobre la vida: 69 b, c, d.

Esencia del mito (μῦθον ιε'ϱειν) (61, d, e, 110 b). Relación general de motivos: sueños (60 e), música (61 a), poesía (61 b), relatos, tradición (107 d y 61 d). Incorporación de lo pasado y venidero en el cuadro presente de la vida. El de dónde y el de a dónde. Cuestiones que se plantean en vista de la muerte pero que no pueden llevar a ninguna contestación unívoca determinada. Pueden ser así o de otra manera (114 c. b).

. Pero todo esto queda en lo indeterminado. El mundo desconocido sigue existiendo como tal; no se recurre al cómodo expediente de transformarlo en algo dado. En la experiencia de la muerte sigue siendo una cosa insuprimible. La seguridad intelectual reside en la misma vivencia filosófica. Frente al punto de vista del sabio moribundo, lo mítico mismo se presenta sólo como una forma de filosofar, que nada puede añadir a la confianza del pensamiento como tal. Si después de la muerte desapareciera la incertidumbre en cuanto al destino del alma, se desvanecería todo el cuadro de Sócrates. "Yo demuestro la inmortalidad del alma en general. Yo soy un alma, por lo

tanto, yo soy inmortal": Un raciocinio semejante que tuviera pretensiones de certidumbre, destruiría todo el sentido del diálogo. Sólo puede tratarse de un presentir, tal como se expresa en el mito, de un presentir el destino del alma, de la relación del hombre con el mundo.

De este conjunto mítico se desprende la vida, por una parte, y el mundo de las ideas, por otra. No es posible poner a ambas cosas en unidad. Ensayo insuficiente de la vida filosófica. Frente a ello, el mito es afán de presentir, presentimiento de una unidad última, no realizable en este mundo, entre vida e idea. La relación entre vida y pensamiento, entre alma y mundo de las ideas, sólo puede determinarse al fin y al cabo míticamente, sólo en el mito puede concebirse. Pero no es lícito borrar las fronteras. Sócrates sigue siendo Sócrates, y el mundo de las ideas queda fuera de toda especulación mítica y accesible sólo al pensar.

Consideraciones finales del Fedón: retorno a la vida y al pensar, al filosofar.

## EL HOMBRE POLÍTICO

### *El hombre como ser genérico*

La cuestión relativa a cuál es el rendimiento de la filosofía en la vida, se resuelve principalmente con la definición del filósofo como guía de almas. Pero el alma es auto-valor. El filosofante cuida de su alma. En ello no significa el filosofar un algo que primero pueda transformarse en un obrar adecuado y luego haya de confirmarse, sino ascenso directo del alma, liberación anímica. Por lo tanto, principalmente, un apartamiento de la vida práctica. La filosofía no necesita en modo alguno justificarse con resultados prácticos; ofrece mucho más: determina el destino del alma. Su efecto se extiende más allá de la vida; no está ligada a la vida.

Platón hace internos a los valores filosóficos; para él, existe una asociación indisoluble entre filosofía y alma. Parece ser destino de la filosofía redimir al hombre de esta vida tal como se desarrolla entre los hombres, para prepararlo para modos de existencia anímico-espirituales

más elevados y conducir a su alma a la inmortalidad. Pero en el espíritu hay algo que siempre lo vuelve a conducir a esta vida. Quiere actuar y estructurar. Quiere dominar. Los filósofos deben ser reyes. Es legislador, y esta tendencia política tiene por cierto el carácter de algo completamente originario que se asocia de antemano a su postura filosófica.

Visto desde la figura originaria de Sócrates, no existe separación alguna entre el conocer y el influir en la vida. Sócrates enseña a conocer valores. Imprime en el hombre la fe en los valores imprescindibles. Estos valores tienen que reflejarse luego de un modo directo en la vida humana. El hombre se hace mejor, y lo que hace corresponde a los valores por él reconocidos. Ahora bien, tal como se enfoca la cuestión acerca del efecto positivo de la doctrina socrática, esa cuestión se plantea por una parte para el hombre como tal para su alma, y, por otra, para su repercusión práctica en la vida. La contestación a la primera cuestión consiste en retrotraer todos los valores del auto-valor del alma. El verdadero conocimiento del valor no conduce a tal o cual resultado, que pueda registrarse en la vida civil, sino que como tal encuentra su justificación en la ilustración, en la iluminación del alma.

Pero semejante contestación no podía satisfacer al político. Para ello se requería una postura totalmente distinta. Se necesitaba, además, el retorno a la realidad empírica, al conocimiento del hombre, al conocimiento de la vida y de las condiciones de convivencia entre los hombres, de sus necesidades, de las clases de su actividad. Sócrates, que creía en valores imprescindibles, será también el guía de esta tarea; se hablará en su nombre. El educador Sócrates pasa a ser legislador. Pero primero es necesario buscar los medios para realizar los valores en la vida de los hombres. Para ello se requiere una antropología basada en el análisis de la naturaleza del hombre.

Así planteada la cuestión antropológica se sale del camino filosófico; no es posible entenderla simplemente a base de la misma vivencia filosófica. El filósofo vive en el pensamiento, vive en su amor. En su afán por completar las ideas, se siente obstaculizado por el cuerpo. Pero esta sensación de tensión entre alma y cuerpo, entre mundo espiritual y sensible, tal como se experimenta en la

experiencia anímica filosófica y se explica finalmente en una última interpretación en el mito, debe distinguirse sin duda, por su esencia y su especie, de una determinación científica, empírico-analítica como tal. La vivencia filosófica ni siquiera se dirige a una cosa real. De ahí que todas estas determinaciones, en cuanto se refieren a la realidad empírica del hombre, tampoco tengan en sí su sentido ni su significación; sirven de base y punto de partida para el influjo práctico sobre el hombre.

Ahora bien, para Platón es un hecho fijado de antemano la posibilidad de influir en la vida humana a base de conocimientos científicos positivos. Para ello ofrece el ejemplo clásico del arte médico. La cuestión se plantearía luego con mayor amplitud en el sentido de si es posible obtener tales influjos sobre el alma a base de conocimientos psicológicos. Tampoco esto parece ofrecer mayores dudas. En este caso el alma es concebida en este respecto en completa analogía con el cuerpo. En ambos casos se trata de algo que está presente, de algo que se me da y en lo que yo influyo. Yo no soy el cuerpo, es en cierto sentido no mi cuerpo personal, sino una cosa corporal lo que yo determino como tal y en que yo pretendo influir. También en este sentido es el alma una cosa impersonal, o, visto desde la posición de la experiencia anímica filosófica y de su interpretación mítica, un dato suprapersonal. El hombre se hará cargo del alma, cuidando de su desarrollo, al igual que se hace cargo del cuerpo para cuidarlo. Trata a su alma o hace tratarla. Este procedimiento terapéutico puede, por una parte, preparar el alma para el conocimiento, que luego, a su vez, visto desde la posición del filósofo, se presenta como la terapia suprema, o puede servir para los fines del legislador. En ello existe sin duda una diferencia de valor decisiva entre el cuerpo y el alma en este sentido, aunque no propiamente una diferencia en cuanto a datos. El cuerpo tiene su propia legalidad que no me es conocida automáticamente; enferma sin mi asentimiento; cura a base de intervenciones que se sustraen a mi capricho y dispuestas a base de conocimientos que se refieren al ente natural: al cuerpo mismo. Lo propio cabe decir, de un modo análogo, para el alma.

Esta determinación general del alma en su condición

de dato, a modo de algo encontrado, es de importancia decisiva para la fundamentación antropológica de la política platónica. El alma así encontrada constituye el material para el político constructivo. Como la experiencia le enseña, tendrá que habérselas con almas de distintos tipos. El legislador deberá tener en cuenta esta diversidad y juzgar de la idoneidad de las distintas almas. Al igual que hay cuerpos que son más o menos aptos, que son aptos para tal o cual actividad, hay también disposiciones anímicas que es necesario conocer para determinar aquello para qué es buena un alma.

Toda condición anímica determinante a base de tipos, impone un determinado modo de vivir. Cada cual está destinado a uno u otro tipo de vida. El alma es hado. En este sentido no lo hay propiamente: no quiero más que un modo de vivir correspondiente a una naturaleza determinada, modo de vivir que precisamente desde un principio se basa en la aceptación de esta condición como cosa real. Este modo de vivir debe ser prescripto al hombre, y estos preceptos se orientan por cierto según la hegemonía de una u otra de las clases de almas, según una dinámica de almas concebidas de un modo totalmente impersonal, en la que precisamente adquiere expresión la especialidad típica del alma. Partiendo de esto, la educación se presenta como la imposición de sentido a una constitución anímica típica, y la legislación como la consumación del sentido de la vida individual a base de la valoración de las disposiciones anímicas en una función adecuada.

El hombre se caracteriza por su constitución anímica, por determinadas relaciones de estructura, que se repiten en forma de tipos, las cuales se presentan en su vida con el carácter de relaciones de valores, de ordenaciones de valores. Éstas deben situarse en las relaciones de valores político-sociales generales, de suerte que, por una parte, cada una de estas disposiciones de valor se convierte en un valor político-social, y, por otra, el conjunto político-social de toda disposición humana típica es tenido en cuenta debidamente gracias a la inclusión en la relación colectiva de estructura de un tipo de hombre dado.

La justicia del legislador no sólo se extiende al alma. El legislador tiene que ver con el "hombre", con el ser vivo hombre en su constitución psicofísica. Para él, tam-

bién el cuerpo es un dato que debe ser tratado por la legislación y que, como tal, necesita ser tenido en cuenta e incluido adecuadamente en la relación de estructura de unidad vital hombre, es decir, atendiendo a la relación jerárquica inherente a la naturaleza del hombre. El legislador asume la responsabilidad de todo el hombre.

Este sentimiento de responsabilidad legislativa es característico del Platón político. Dedica de igual modo su cuidado a todo dato humano. Todo dato humano adquiere su sentido en el pensamiento de Platón. Mientras el filósofo de la vida filosófica es "injusto" para el cuerpo, deliberadamente injusto, por sentir al cuerpo sólo como obstáculo, para el legislador adquiere significación positiva el hombre en cuanto dato psicofísico, en cuanto ser natural, en cuanto ser genérico determinado que tiene su sitio dentro de la serie escalonada de los entes.

### *El filósofo y el hombre promedio*

El hombre filosófico es un tipo perfecto en sí, el hombre ideal en el que como en un alma especialmente dispuesta, se presenta la estructura anímica, la jerarquía anímica, en una relación oportuna de supraordinación y subordinación de las clases anímicas. Es el contemplador, el consciente de su alma, el vidente, el despierto, el hombre, el que está sobre la vida, el libre. Desde lo confuso, inconsciente, llega a la clara conciencia, de lo oscuro a la claridad. Este tipo trabajado desde su interior, no necesita en sí de justificación. El alma filosófica, la naturaleza filosófica. lo filosófico, como abarca toda el alma y al propio tiempo se presenta como disposición anímica especial en el hombre, es en sí misma llena de sentido.

Pero, además del hombre filosófico, hay el infilosófico, el ordinario, el hombre promedio, y este tipo de hombre es visto a su vez en última instancia desde el punto de vista del hombre filosófico. La limitación del hombre promedio significa en este sentido una disminución del hombre visto desde un tipo ideal al igual que este hombre es luego en el filósofo mismo lo que ha de superarse. El filósofo supera en sí la vida instintiva infraconsciente, lo incapaz de llegar a la intelección, toda la confusión contradictoria que impera en la vida del hombre que no

ha despertado a la vida sino que la vive en sueños y aletargado.

Hay, pues, dos tipos de hombre, el filosófico y el infilosófico, el espiritual y el sensual. La aspiración a la contemplación ideal caracteriza al tipo filosófico-espiritual, como la obstinación en la visión sensible y en lo contingente de la vida es característica del hombre sensual un modo de situarse ante las cosas y ante la vida que en todo se repite. Preponderancia de lo corpóreo sobre lo espiritual, aspiraciones práctico-egoístas, apego a lo material: todo ello resumido en la representación de una vida, de un modo de vivir, de un ser-así típico humano, caracterizado por determinadas concepciones, valoraciones, atribuciones de sentido, etc. Tales hombres ven, obran, viven de un modo determinado. Son realmente distintos de los hombres filosóficos; sus órganos anímicos funcionan de otro modo. En cierto sentido representan un género natural determinado: el hombre sensual.

Ahora bien, si partiendo de la postura puramente filosófica se presenta a este hombre sensual simplemente como lo que hay que superar, el material humano con el que tiene que trabajar el legislador y que él atribuye a su propia determinación, estará compuesto a su vez de estos hombres promedios. Desde el punto de vista del legislador, este hombre deberá ser tomado como tal; es más, a diferencia del hombre filosófico que lleva en sí mismo su sentido, el hombre promedio adquiere sólo su sentido porque se lo atribuye el legislador en el conjunto político. En ello interviene también el hombre filosófico. Pero como tal está emancipado de lo contingente de la vida, mientras que para los demás, para los hombres infilosóficos, esta misma contingencia de la vida adquiere expresión sensible en la organización política social, encontrando ellos mismos en este conjunto el sentido de sus disposiciones especiales susceptibles de ser aprovechadas especialmente, adquiriendo todo su sentido en este conjunto.

*El mito cósmico-político*

En su obra se rige el legislador por una idea, por la idea de la justicia. Es filósofo. Es Sócrates quien toma la palabra en el "Estado". Pero el legislador ya no es el

filósofo que busca su propio camino; habla, sobre todo, para los demás, no para sí mismo, no partiendo de sí mismo. Sin claudicar en lo más mínimo del principio de justicia, puede en este caso asignar al filósofo el primer lugar en su organización político-social. El filósofo realiza en sí una especial estructura anímica, constituyendo en cierto sentido un supremo valor antropológico, y en virtud de esta relación de valor tiene derecho a una superioridad sobre los demás seres menos perfectos. Además, el filósofo, en su cualidad de hombre consciente de la vida y de las cosas en virtud del pensar y del reflexionar, es luego el inteligente, el llamado a dirigir el Estado.

Pero todo esto no afecta lo esencial de la vida filosófica misma, antes bien se halla siempre de algún modo en antítesis con ella, cae fuera del camino filosófico. Bien es verdad que el filósofo de la vida filosófica se halla siempre presente en el "Estado"; impone su valor, que es aceptado por el legislador. Pero al propio tiempo el legislador impone sus especiales puntos de vista en cuanto a valores, asignando una función al filósofo en la vida del Estado y aprovechando para el conjunto político la disposición filosófica exactamente igual que todas las demás disposiciones. Pero la aspiración filosófica se satisface a sí misma.

Así, también la actitud antropológica del legislador filosófico es distinta de la del filósofo de la vida filosófica. Para él, el alma ya no es una cosa directamente experimentable en lo filosófico, sino algo genérico, algo deducible, cuya naturaleza intenta determinar y a la que aplica los métodos desarrollados en la concepción del Estado. Considerado desde esta serie de motivos, el hombre no es el hombre como él se experimenta a sí mismo cuando parte de su afán, busca su camino, cuida su alma, el hombre para el que el alma significa un algo último y ve en la pura contemplación de las ideas la meta del camino cuando se compara con otros seres e intenta conocerse como esta criatura especial, el hombre de este género, que, a su vez, se divide ahora en el conjunto social en una serie de tipos naturales, el hombre cuya alma no pasa a ser en la experiencia filosófica una vivencia unitaria determinada en sí, sino el hombre que se divide en sí mismo, aun cuando a su vez esté compuesto

de partes que en sí hayan de determinarse genéricamente. Así determinado, el hombre necesita ser incluido en un universo estructurado, necesita la definición de su posición histórica.

Esto es esencial para entender el Timeo, cuyas tesis míticas están determinadas de antemano por el planteamiento del problema político. El problema, tal como está enfocado, es la inclusión cósmico-histórica del Estado platónico en el curso del mundo, un dejar que se haga visible el Estado ideal al incorporarlo al engranaje del mundo. La imagen del Estado, representado como una cosa realizada, necesita la localización espacio-temporal. Como puro Estado ideal, no podría estar en ninguna parte, ni existir propiamente. En forma de actualización concreta, el Estado representado tiene que encontrarse en alguna parte, en algún tiempo, es decir, su existencia tiene que ser fijada de algún modo, y precisamente con relación al acaecer cósmico total.

Así, desde un principio, el mito del Timeo es una contestación a una cuestión que se plantea muy precisamente. Sus tesis de filosofía natural están condicionadas por una idea política previamente determinada. Esta referencia del mito a un dato político-social determinado, es de la mayor importancia para la concepción del hombre en su relación con el universo. El camino prescripto parece ser principalmente siempre éste: Mundo-género-hombre —este hombre de una época histórica especial, de un país especial. Éste es también, en efecto, el camino que se prescribe en el Timeo. Ahora bien, en este caso es realmente el punto de partida para plantear el problema de los atenienses, al que se enfocan todas las demás disquisiciones. El planteamiento histórico de la cuestión adquiere así su dignidad filosófica; se universaliza: historia del mundo llevada hasta la formación de un dato histórico-político determinado, filosofía natural a base de un planteamiento del problema en términos de filosofía de la historia.

Con ello se prepara un desplazamiento de importancia hacia el hombre, desplazamiento cuyas consecuencias genuinas se encuentran propiamente mucho después. Este desplazamiento de importancia no encuentra su fundamentación y justificación en el esquema cósmico como

tal. La posición cósmica del hombre no justifica en modo alguno la importancia que el hombre se atribuye a sí mismo. El desplazamiento de importancia a favor del hombre, se funda en el mismo planteamiento del problema. En este sentido, el problema cósmico no es una cosa última o suprema. Se plantea de un modo relativo con relación a otro problema, el problema de este hombre contingente determinado histórico-políticamente: un problema, que, a su vez, no puede ser considerado tampoco como una cosa última y suprema, pero cuya significación propia se halla estatuida de antemano en asociación con la idea política.

Por lo tanto, se trata en el Timeo, en última instancia, de un mito político. Al igual que el filósofo de la vida filosófica busca un fondo mítico para su experiencia anímica, sopesa la posibilidad de una proyección mítica, también lo busca para su obra el legislador. Pero lo que en este caso queda en firme, es, por una parte, el mismo filosofar, y, por otra, la actividad política legislativa. Además de estos dos dominios esenciales, hay el dilatado reino de la especulación mítica, que nunca adquiere su genuino sentido más que por referencia a una de las dos posturas. En primer plano se halla el filósofo que lleva una vida filosófica, y también el legislador que aspira a un efecto político.

Pero en este caso, la relación de cada uno de ellos con el pensar mítico es completamente distinta. El mito del Timeo no es una interpretación de una vivencia propia platónico-socrática. Ya no se trata del hombre, tal como en la forma mítica encarna él el afán anímico; del hombre, tal como él representa la vivencia anímica filosófica partiendo de sí misma; del hombre que aspira a desprenderse de su cuerpo —sino del hombre tal como aparece para el legislador, del hombre que es alma y cuerpo, del hombre ser vivo psicofísico, cuyas funciones merecen ser tenidas igualmente en cuenta. Esto no excluye la posibilidad de que coincidan ambos motivos, como ocurrirá cada vez más en los tiempos posteriores. El mito de la vivencia anímica se convierte luego en un mito universal del hombre, en historia mítica de la humanidad. Hay en esto algo que lleva a la perfección la representación platónica del hombre mítico asegurando

su enorme influencia a esta concepción del hombre, pero que, al propio tiempo, hace retroceder la importancia originaria del mito platónico y conduce a todos los problemas que se plantean automáticamente a base de la postura mítica.

## LOS DOS TIPOS ANTROPOLÓGICOS

Las concepciones antropológicas de Platón vienen determinadas de antemano por posturas que de algún modo llevan más allá del hombre. En este sentido, el hombre no es para él en modo alguno una cosa simplemente dada. El problema humano no se plantea a Platón partiendo del hombre como tal. Por un lado, plantea el problema del hombre partiendo del alma, de la experiencia anímica filosófica; por otro lado, partiendo del Estado, de los fines del legislador.

A base de estos dos modos de postura, resultan diversos tipos antropológicos. En la experiencia anímica filosófica, el alma se vive en su afán por una existencia espiritual-anímica pura. El cuerpo aparece entonces como obstáculo y resistencia. El esquema: alma y cuerpo adquiere con ello un sentido que en modo alguno se halla simplemente fundado en la realidad psicofísica como tal. De antemano se trata de una relación dinámica solamente susceptible de ser experimentada. En este caso lo mejor sería no hablar de dos de estos datos objetivos precisables, sino de un modo de vida sensible y de otro espiritual-anímico, que luego cabría representar nuevamente como personificados en tipos de vida distintos: inclinación corporal-sensual-instintiva e inclinación espiritual-anímica, el hombre práctico sensual y el hombre filosófico. El alma se eleva de un modo de vivir al otro, y el mito sirve para interpretar la experiencia de ascención y las resistencias que en este caso encuentra en el hombre. El afán, el amor, el proceso de iluminación, son entonces lo esencial y no los datos psicofísicos simplemente comprobables como tales.

Otro es el punto de vista del legislador filosófico. Éste considera al hombre desde afuera, como una unidad vital dada determinable en sus rasgos fundamentales, como

hecho real psicofísico. Para él, el hombre es un dato general; el legislador analiza lo humano. También para él se presenta entonces el alma como una cosa superior, pero en el fondo se trata solamente de una relación de valores. El valor genuino es este hombre todo, esta unidad vital humana, en la que ahora deberá incluirse, en una determinada relación de valores, todo dato humano. En el alma hay distintas funciones de órganos, en cierto sentido distintas almas. El fin es una especie de organización corpóreo-anímica. En la experiencia anímica filosófica es el alma una cosa inmediatamente dada, una cosa vivida en afán y amor. En este caso, por el contrario, es el alma una cosa que en cierto sentido hay que entender propiamente a base sobre todo de la imagen de la comunidad o interpretarse a base de la relación general de la naturaleza, en la más íntima relación con el cuerpo.

Ahora bien, en el dualismo de la concepción antropológica de Platón se halla a su vez uno de los motivos que han ejercido un influjo decisivo en todo el desarrollo posterior del espíritu. Por una parte: el hombre como alma que se busca a sí misma. Esta representación del alma no es principalmente una cosa que necesite en lo más mínimo de una interpretación cósmica o que pueda siquiera ser clasificada cósmicamente. La experiencia anímica filosófica es una cosa fundada en sí misma. El alma busca el camino para poder vivirse a sí misma en impoluta contemplación espiritual. Todas las interpretaciones cósmicas son sólo proyecciones de esta experiencia anímica, una indicación del camino que lleva más allá de las condiciones de la vida dadas, no una cosa determinada o válida en sí, ni una cosa de la que pueda partirse.

Por otra parte, el hombre como fisis. El hombre clasificado en engranajes supraordinados de naturaleza cósmica o política. Este hombre debe ser comprendido según su propia naturaleza, y precisamente ante todo según sus distintas funciones. Lo más decisivo no es aquello que él anhela, su eros, sino aquello que él es. Esto no significa que este hombre deba ser tomado simplemente como tal; debe ser educado, tratado e incluido en un conjunto social, pero todo ello a base de sus determinaciones propias, como realización de aquello que se halla en ciernes en él. El destino del alma humana en modo alguno consiste en

este caso en limitarse a reflexiones sobre sí misma, sino que aquélla tiene su posición en la relación total de la vida; tiene misiones frente a la unidad de la vida, a la que pertenece; tiene en el organismo una posición que le ha sido prescrita. Lo que esta alma busca partiendo de sí no es propiamente redención, sino justicia. Está unida con la vida por las funciones que debe desempeñar en ella. Tiene que cumplir deberes en ella; es responsable frente a la vida. Es guardiana de la vida; rige. Es una naturaleza entre otras, un valor relativo, determinado por lo que tiene por encima y por debajo de ella. Está caracterizada por la unidad vital que se le ha conferido. Bien es verdad que aun en este caso se le garantiza su valor autónomo original. Sólo con repugnancia acepta la unidad vital que se le ha asignado. Pero precisamente este auto-valor del alma en modo alguno puede expresarse cósmico-genéticamente. La experiencia anímica filosófica original nunca hace más que volver a encontrarse imperfectamente en esta concepción del mundo.

Ahora bien, queda planteado para las generaciones ulteriores el problema de cómo deban conciliarse las dos cosas: por una parte, la elaboración de las concepciones cósmicas según una jerarquía exhaustiva de naturalezas; por otra, el alto valor del alma tal como es vivido en la experiencia anímica filosófica. Son éstos los dos grandes temas de la reflexión antropológica sobre sí misma que en los tiempos sucesivos habían de alcanzar una importancia decisiva.

Tal como se presenta en la vivencia anímica filosófica, el alma no es una cosa mundanal. Sigue su camino que conduce a la contemplación de las ideas. En él, todo es anímico; todo se desarrolla en él dentro de la misma unidad anímico-ideal que se satisface a sí misma, en la cual alma e idea forman una relación indivisible: no hay mundo de ideas sin alma ni alma sin ideas, antes bien alma e idea se refieren siempre entre sí como factores de la misma relación de vivencia. Toda representación del mundo es, en estas circunstancias, interpretación, mito.

Pues bien, el hombre mismo se presenta a su vez como una cosa positivamente dada, como unidad psicofísica, como ser natural. En este sentido, es una cosa relativa dentro del universo. En la contemplación de ideas, el

alma no necesita del mundo. Pero el hombre no puede existir fuera del mundo; por su existencia y entidad es una cosa relativa a un universo. Este motivo será desarrollado y llevado a perfección sistemática por Aristóteles. El motivo del alma fue cultivado por el neoplatonismo y finalmente por San Agustín. Los dos motivos, el del hombre ser natural y el del alma, determinaron luego el círculo ideológico cristiano en la Edad Media.

## FIGURAS SOCRÁTICAS

La figura socrática progresivamente elaborada y matizada por Platón, presenta en orden a la filosofía una cantidad de posibilidades que desde un principio resultaba imposible exponer en una forma única, pero que por otra parte, estaban circunscriptas por la manera socrática. Esto es concebido socráticamente y no lo es. Esto puede decirlo y puede no decirlo Sócrates. La personalidad de Sócrates no admite una expresión filosófica única cerrada en sí. Por otra parte, la figura socrática no agota las posibilidades de la filosofía platónica. Ciertos problemas que plantea Platón no pueden resolverse partiendo de cierta postura filosófica típica tal como la indicada precisamente en la figura socrática. Sócrates aspira a la contemplación de ideas, cuida de su alma, forma discípulos que recorran con él el camino filosófico y puede, por último, esbozar según la idea de la justicia un Estado en el que pueda vivir el filósofo. Pero no puede ir más allá sin abandonar precisamente esta misma postura filosófica fundamental, o, si partiendo de ella pretende ir más adelante, ello iniciará la marcha necesaria hacia la formación de un nuevo tipo filosófico, hacia una alteración de la postura espiritual misma.

La necesidad de nuevas formaciones de tipos resulta del conflicto, no resuelto, entre el filósofo y el político en Platón. Por una parte; el pensamiento filosófico como apartamiento de todo lo concretamente dado ("no ver lo más próximo" [Teetetes]: el apartarse de las "cualidades": Carta VII); por otra: apetencia de poder político, imponerse, dominar. Fórmula: los filósofos deben ser reyes. Los filósofos deben dominar. Sólo que con

ello se da menos una solución que se plantea un problema. En todo caso esta solución, tal como se insinúa en todo el pensamiento de Platón, sólo puede encontrarse en la exposición de un hombre adecuado. Dentro del pensamiento y experiencia socráticos, no es posible esto. Sócrates no puede ser hecho "rey". Además, tres otros tipos en que de algún modo llega a equilibrarse la postura política con la filosófica: 1. Timeo. 2. El Extranjero. 3. El Ateniense.

Timeo, Critias, Hermócrates, versados en los negocios del Estado. (20 a b.) Políticos filosóficos. (19 e.) Timeo: político y astrónomo. (27 a, cfs. 20 a.) Timeo-Critias: tipo nuevo que se distingue igualmente del hombre que filosofa a la manera socrática como del legislador socrático. La experiencia política práctica le facilita concretar la imagen platónica del Estado, y la preparación de filosofía natural e historia engarzar el Estado en la marcha general. Los hombres que intervienen en la vida política y al propio tiempo se interesan filosóficamente por la historia, están atentos al devenir y a la hipótesis. (2, c d.) Este cambio de tipos se manifiesta necesario para presentar como cosa real la idea del Estado. Esto sólo pueden hacerlo políticos de experiencia práctica. (Cfs. 19 e.) Sócrates sigue siendo el representante de la idea pura del Estado. Su actividad orientada a influir en la vida humana se consuma en el esbozo de una organización de la sociedad estructurada según criterios de valor. Es el representante de la "justicia". La actividad política como tal no puede integrarse en la figura de Sócrates sin que se destruya precisamente esta misma figura.

El Extranjero (El Sofista, El Político): El hombre dirigente dialéctico cuya entera postura intelectual se orienta al dominio. Tipo del dialéctico sagaz y político calculador. Conciencia de los fines perseguidos. Marcha segura por su camino. No necesita asociarse con los de aspiraciones semejantes. Afición a clasificaciones y subclasificaciones. Forma a sus discípulos dialécticamente. Educación para la energía del pensamiento y de la voluntad. El pensamiento es para él un ejercicio de poder sobre las cosas. Quiere obrar con plena independencia en todos los casos a tenor de las circunstancias dadas. Mé-

dico cuyas prescripciones son aceptadas al pie de la letra, que exige entera confianza.

En esta figura ya no hay nada de lo espontáneo, del confiarse a sí mismo, del poder estacionarse, del no saber, de Sócrates. Especialmente ilustrativa es la comparación con el Teetetes, en el que sale aún el puro tipo de Sócrates con su apartamiento del mundo, con su acentuación del auto-valor del filosofar, pero, al propio tiempo, al acentuar precisamente lo no hermético y la delimitación mayéutica del pensar socrático, se prepara otro tipo filosófico: El Extranjero, que sigue el coloquio con Teetetes; y luego lo continúa con el joven Sócrates.

Teetetes: Sócrates no tiene ninguna filosofía especial que dar. Acentuación especial del punto de vista mayéutico. Por el contrario, todo el pensamiento de El Extranjero se enfoca a resultados determinados. Teetetes: imagen del filósofo. Ocioso. Se pone en ridículo en el mercado. Su alma se halla en alguna parte. Impotente en todas las cuestiones de detalle. Asimilación a Dios. Por el contrario, El Extranjero: lo ve todo, para todo encuentra solución. Visión de conjunto. Se adueña de todos los detalles gracias a su método dialéctico. Califica todo detalle, lo resuelve todo. Domina las cosas y los hombres. Su espíritu se enfoca a la realidad, que domina intelectual y volitivamente. Sócrates insiste siempre en las dificultades que se plantean. El Extranjero: el hombre de los resultados, de la investigación e instrucción llevadas a un fin deliberado.

Dominar, ordenar, forzar lo dado, soberanía dialéctica: rasgos característicos de El Extranjero, del filósofo que no pretende investigar con sus discípulos, que no practica la mayéutica, sino que maneja su método con maestría. No es una personalidad filosófica en el sentido socrático. No filosofa para sí mismo ni por su alma. Filosofía sin alma, con la cual se altera toda la relación con la idea, e incluso propiamente la contemplación de ideas, concebible solamente en relación con un alma que se anhela y sin la cual pierde su genuino sentido, convirtiéndose en una de las posibles teorías filosóficas y que como tal debe ser tratada.

Este tipo es, por un lado, filósofo, y, por otro, político. Los dos son hombres dirigentes, espíritus clasifica-

dores y combinadores. Abarcan el conjunto y lo regulan. Se orientan totalmente al dominio intelectual-creador de lo objetivamente dado; se complementan mutuamente. Ejemplo del tejido, que puede servir a la vez para el procedimiento dialéctico como para el dominio político. (Cfs. El Político 279 b, 311 b c, etc.) Al propio tiempo: acentuación del valor propio del procedimiento dialéctico (ibíd., 286 d e, 287 a. Cfs., además, El Sofista 255). El Político: dialéctico creador, técnico dialéctico. No una determinación única de la disposición armónica del conjunto sino un armonizar activo. (Cfs. El Político 305 d e.) Determinación de lo conveniente.

Así, El Extranjero es el tipo de hombre de voluntad lógicamente preparada. Desde el punto de vista político indica una continuación del tipo de legislador tal como se concibe en la figura de Sócrates del "Estado". El filósofo que piensa a fondo el Estado (Sócrates) no es dominador sino maestro. Por otra parte, los filósofos con ánimo de guardianes, no son creadores; no intervienen en el conjunto político existente; son ellos mismos, a su vez, objetos de la legislación. Entre unos y otros está la ley. Ahora están amalgamadas las dos cosas: la actividad político-creadora y el ejercicio positivo del poder. Para ello es necesario suprimir las restricciones de la ley que los separa. Esto no puede hacerlo Sócrates. Como en el Timeo y en el Critias, deja también en este caso que hablen otros. Esto no significa que en lo sucesivo se identifique Platón con El Extranjero o con Timeo, sino precisamente la sola consideración de que es propio del pensamiento platónico el filosofar partiendo de ciertas posturas típicas en que la postura socrática conserva su incomparable valor vital especial.

El Ateniense (Leyes). Última elaboración del tipo de legislador. Lo que interesa sobre todo no son ya las determinaciones exactas de esencia y valor, sino la misma técnica de la ley, la experiencia que nunca avanza sino cautelosamente, dirigiéndose a la realidad humana e histórica. (Leyes I, 636 a, etc.) Partiendo de estas determinaciones se obtiene una imagen clara del legislador, que no es principalmente un conocedor que luego enseñe a los hombres a pensar y a obrar en consecuencia, sino un tipo que desde un principio fija como fin

el influir en la realidad humana: la postura legislativa como actitud frente a los hombres determinada en sí misma y caracterizada intelectual y volitivamente. (Cfs., además, XII, 951 o c.)

Ahora bien, el Ateniense no es simplemente legislador. En cierto sentido es un Sócrates que se ha convertido a sí mismo en una cosa pasada, algo así como si se hubiese despedido de sí mismo. Ha experimentado y ha vivido más de lo que el legislador puede exponer a sus oyentes. Como el alma del filósofo en el "Estado", así mora su alma en alguna otra parte. Pero los hombres que viven abajo, no pueden entenderlo. Nada saben de las experiencias del Ateniense en un mundo que no es de ellos, en el que no se sienten en su elemento. A veces alude a él el Ateniense, pero en seguida pasa a otra cosa. El conjunto le parece luego cosa de juego (VII, 803 c), y los hombres con quienes tiene que habérselas como legislador, le parecen míseras criaturas (VII, 804, b; cfs. también XI, 937 d). Sus oyentes ya no pueden entenderle luego; no saben que él habla partiendo de una concepción en que toda la humanidad con todas sus preocupaciones humanas aparece ya sólo en remota lejanía, pues, por último, todo esto no existe por el hombre sino para que "la vida del todo tenga su venturoso ser perfecto" (X, 903 b). (Cfs. Wilamowitz, Platón, 2ª ed., p. 700).

Cabría citar aún el Sócrates del Filebo. Este Sócrates: ya no es una personalidad viva. Ya no habla por experiencia filosófica propia ni tiene ya esta misteriosa superioridad. Irónico. Tolerancia. Clasificación de grado. Lo mejor, lo menos bueno. Tabla de valores. Filosofía, ya no filosofar, ya no experiencia filosófica total comprensible solamente partiendo del alma. El filósofo no se aísla en sí mismo para llegar a la animidad pura. El filósofo se mueve dentro de la vida. Puede "encontrar el camino que lleva a casa" (Filebo 62 b). Tampoco se parece al hombre dirigente dialéctico. Es comedido, sabe situar bien lo individual, reconoce gradaciones de valores, etc.

Partiendo de esto, es posible exponer también los distintos tipos antropológicos de Platón en relación con determinados modos de postura filosófica. I. El hombre filosófico-anímico. Sócrates como filósofo de la vida anímica. El mito del alma. II. El hombre como ser natural diferenciado que debe determinarse sociológicamente. Sócrates como legis-

lador. El hombre normal. III. El político dialéctico. El Extranjero. El hombre concebido partiendo de sus funciones en el todo social y según las cualidades necesarias para la vida cívica. Mientras en el "Estado" el final es la concepción de disposiciones naturales concebidas típicamente que se trata de poner en armonía: en el Político, el primado de la armonía. La vida político-social concebida de antemano como relación de la función, y partiendo de ello se determina el hombre. IV. Timeo-Critias?Hermócrates. El hombre mítico-histórico. El hombre concebido como ser vivo cósmico, en el conjunto y partiendo del conjunto, que debe ser entendido en su devenir en unión con el acaecer universal. El filósofo examina al hombre desde el punto de vista universal. No se tiene en cuenta su propia experiencia anímica. Es sólo el político el que pone a las afirmaciones en relación con el hombre concreto partiendo de una determinada idea del Estado, con lo que establece el enlace entre el mito y la vida. A continuación se aspira luego a un enlace entre el hombre de la experiencia filosófica de la vida y el hombre ser vivo mítico, en la que lo cósmico-mítico guarda la primacía. Indicios de esto se encuentran en el Timeo, pero no son en él lo central, sino el tránsito al hombre constituido naturalmente y desde él al ciudadano. V. El Sócrates del Filebo. El hombre intenta determinar los fines suyos de acuerdo con las condiciones psico-físicas de la vida dadas. Es simplemente hombre. La cuestión del summun bonum. Cfs. 20 d.) Estimación de los distintos valores de la vida. Todo ello fundado en la concepción del hombre como ser natural. (Cfs. 31 d; 32 a b; 42 c d.) Análisis de las pasiones (47 ss.). Inicios del positivismo vital que se desarrollará posteriormente. VI. El Ateniense. El hombre se convierte en dato positivo, tal como se presenta para el legislador a modo de material que debe ser formado. Para ello no se necesita de largas especulaciones sobre la esencia humana, sino sólo de ciertos principios psicofísicos simples y sobre todo de conocimiento de los hombres. El legislador es un conocedor de los hombres, no un filósofo experto en antropología que se plantee la misma cuestión del hombre. En todo sentido encontramos en este punto tránsitos hacia la política de Aristóteles. Entre ellos, la acentuación del valor autónomo y del primado del alma como motivo concomitante.

III

# ARISTÓTELES

## EL HOMBRE COMO SER GENÉRICO

Visto desde la experiencia anímica platónica, el hombre no es una cosa simplemente dada; no constituye el punto de partida natural con el que puedan enlazarse todas las especulaciones posteriores. ¿A qué se debe que el alma haya adoptado propiamente figura humana? La penetración del alma en el cuerpo no es una cosa natural, una cosa que haya que aceptar simplemente. En ese sentido, el hombre es un problema desde el primer momento. El hombre: el ser problemático. Lo es también la proposición: el hombre consta de alma y cuerpo, tesis que, en cuanto tal, en modo alguno es una cosa que proporcione una definición suficiente del hombre. Los dos términos: alma y cuerpo, tienen un significado distinto. El alma está en el cuerpo, el alma está unida al cuerpo. En esto, alma significa siempre distancia con respecto al hombre concreto o con respecto a la vida humana concreta, y toda tendencia filosófica se orienta a salvar distancias.

En Platón, esta distancia es salvada por el filósofo políticamente experto, por el legislador. Éste se dirige de nuevo al hombre. Al principio debe tomarle como le es dado, es decir, como el ser vivo que es, determinado de una vez para siempre. Para ello será posible conservar las diferencias de valores; pero tienen que desaparecer las diferencias originarias de significado. Todo cuanto el filósofo concibe solamente en su significado negativo, partiendo de la postura puramente filosófico-anímica, tiene igualmente importancia para el legislador. Toda función vital, teniendo constantemente en cuenta su posición especial

dentro de los valores, tiene derecho a ser tratada justamente.

Ahora bien, tampoco el curso político de las ideas conduce a elaborar un tipo de hombre unitario determinado en sí. Bien es verdad que el alma es concebida de algún modo como elemento real antropológico. Ya no es sólo lo que propiamente no se da más que en la experiencia filosófica, y que haya que *interpretar míticamente*. Se presenta entonces como algo que debe comprenderse en su realidad y que como tal debe admitirse. Pero ya no se trata de una totalidad del hombre, sino de clases anímicas que en cierto sentido determinan distintas clases de seres vivos. Es más, el paso del alma al Estado o, propiamente, del Estado al alma, se consumaría de un modo mucho más provisto de sentido si de la consideración se pudiera excluir totalmente al hombre individual y cupiese imponer de algún modo en formas colectivas las mismas partes del alma como tales, pasando así directamente de la *división del alma a una división de clases*.

Una cosa por el estilo cabe decir de los ensayos de Platón para incorporar al hombre en el universo. Partiendo del punto de vista de la experiencia anímica filosófica, se ve claramente que este problema no se presenta como una cosa originaria porque, en efecto, lo genéricamente humano desaparece propiamente en esta vivencia. La mera indicación: yo soy un hombre, dice poco en este caso. Propiamente sólo significa sobre todo que el hombre consta de cuerpo y alma, cosa que desde luego ya se presupone, pero que bien poco significa como mera comprobación de un *hecho real*. La experiencia antropológica no es propiamente en este sentido nada que pueda reducirse a la fijación de algo puramente real (como tampoco lo es en San Agustín), sino, desde un principio, una vivencia de valor. El hombre no está situado objetivamente frente a ella, sino que da expresión a su misma experiencia de la vida, a su afán, a su eros. En este caso habla la vida misma, podría decirse, y no concebida desde un lugar que en algún *modo se encontrara como fuera de la vida*. Así, sólo un hombre puede hablar desde esta experiencia determinada, pero no un ser que, dotado de algún modo de facultades de observación, analizara el mismo dato genérico: hombre.

Ahora bien, si se quiere proyectar esta vivencia al plano

cósmico impersonal-general, las dificultades surgen de inmediato. El hombre no encuentra allí el equivalente de aquello que le fue dado en la vivencia directa de su alma. Lo que al principio se le presentó como interpretación mítica de su vivencia, se convierte ahora en algo que existe en sí, y finalmente la relación básica en general se transforma en el sentido de que el hombre ya no busca ahora en una cosmovisión una interpretación de su experiencia como intenta entenderlo a base de considesaciones de otra índole, interpreta su vivencia. El Timeo se convierte entonces en la obra fundamental de Platón.

Pero esto es como si el hombre mismo se perdiera en la plenitud de los seres de este cosmos, tal como se presenta en el Timeo; no tiene contornos determinados. Es un ser vivo impersonal que ostenta la denominación de hombre. Por su postura cósmica sigue siendo en el fondo una cosa indeterminada y hasta podría decirse que causal. En todo ello ya no vuelve a encontrarse a sí mismo; en este ambiente ya no está en su elemento. Ni siquiera sabe de cierto cómo ha venido aquí. Por su postura anímica, mira con cierto desdén a este hombre que de algún modo aparece en el curso de la creación, mientras que él, desde su humanidad, eleva la mirada a todo cuanto supera lo humano, ya no se considera a sí mismo hombre.

Ahora bien, Aristóteles se forma del hombre una concepción que parte puramente de la realidad hombre, de la constitución psicofísica del hombre, comparando al hombre con otros seres vivos, intentando determinar su posición entre los valores, etc. Lo característico de esta antropología estriba principalmente en la aceptación del dato genérico: hombre, en la consciente relativización del tipo de hombre dentro del conjunto natural, en una estabilización del dato humano fuera de lo dinámico-anímico, en un estudio del hombre que lo abarca todo a un tiempo, lo superior y lo inferior, sin que estas acotaciones de valor puedan conducir a una negación y afirmación en el sentido platónico.

Aristóteles acepta el tipo: hombre. Para varios siglos determinó la peculiaridad del ser genérico hombre, atribuyéndole su sitio en la disposición de valores del conjunto. Ya no es el alma que en cierto sentido contempla con desdén al hombre, sino que se trata de la unidad ani-

mico-corporal tal como se presenta al examinador (cfs. De An. II, 1 y 2). El hombre platónico sigue siendo un desplazado porque precisamente su alma no pertenece a este mundo. ¿Cómo he venido a él? ¿Qué debo hacer en él? ¿Qué significa mi existencia en el mundo? Tales son las cuestiones que se plantea. En Aristóteles, el hombre ha cesado de ser problemático; acepta su sitio en el universo. Hay seres que son perfectos y felices (Et. Nic. VI, 1141 a b). La bienaventuranza perfecta es Dios (ibíd. VII, 1154 b. Met. XII, 1072 b): un dios, del que nada se exige. En la contemplación se halla un último. En la contemplación de lo que no se es. En Platón, el contemplar es siempre un haber, una mutación de sí mismo, una asimilación. En Aristóteles, el hombre permanece abajo y mira. Mira desde un lugar determinado, invariable para él, desde el mundo sublunar en que vive. Se sabe elemento integrante del orden mundial, incluido el engranaje general que abarca a todos los seres. Vive con conciencia del todo, de los seres que hay por encima y por debajo de él, y confía en la naturaleza (cfs. De Gen. et Corr. 336 b. De An. III, 12, Pol. I, 8).

Así, el hombre se determina en Aristóteles como ser natural. Para mucho tiempo esta acotación tendrá algo de definitivo. El hombre pertenece al conjunto de la naturaleza. Tiene en él un lugar intermedio. Cada uno de nosotros es en este sentido hombre, y conocimiento de sí mismo significa: saberse y conocerse a sí mismo hombre. Yo soy un hombre y en esta proposición, gracias a la acotación del género hombre en todas direcciones, se predica una cosa perfectamente determinada en sí y de contornos claros.

## LA FIGURA HUMANA

El hombre aristotélico se siente como una cosa natural en una relación natural. Pero natural significa lleno de sentido, educado a un fin; significa figura; significa que lo que es, es algo y existe para algo que puede entenderse. El hombre vive en la relación general de la naturaleza, como vive en su mundo propio, en el humano-espiritual. Al igual que sabe que en él todas las creaciones tienen un sentido y representan un valor de uso, que están ahí,

por qué son precisamente así y no de otra manera, también puede orientarse por doquiera en la naturaleza, todo le resulta algo conocido porque está lleno de sentido. En el mundo platónico el hombre no se encontraba en su elemento; no podía detenerse en él; no le ofrecía un hogar; no podía sino extraviarse en él o aspirar a salir de él. En el mundo aristotélico, el hombre se encuentra aclimatado. Las cosas hablan su lenguaje, el lenguaje que él entiende; las palabras de él conservan su significado en las cosas; tienen su esfera de aplicación determinada que se trata de delimitar debidamente. Todo puede expresarse porque precisamente todo es comprensible, porque precisamente todo es figura, porque todo le indica los contornos y le permite reproducirlos. Todo tiene nombre y forma. De todo puede decirse qué es y para qué es, de dónde viene que sea así y cómo llegó a ser lo que es.

En esta idea de la naturaleza se encierra un poder característico. Nada sucede en vano; nada está ahí simplemente; nada es incomprensible; por doquiera nos encontramos orientados. Todo sucede de un modo natural. Lo único que necesita es saber preguntar como es debido; tenemos que aprender a plantear los problemas de modo adecuado a la condición de las cosas. Tenemos que aprender a consultarlas, y nada se sustrae a quien adquirió una visión de conjunto de los problemas. Éste tiene las cosas en su poder; las obliga a contestar.

Así vive el hombre en un mundo en que todo adquiere figura para él, en que todo se particulariza según su condición peculiar y se clasifica en el conjunto. Soy hombre, significa: yo mismo soy una de estas figuras; soy un ser natural, soy una de las formas en este dilatado reino de formas. En este universo vuelvo a encontrarme a mí mismo siendo esta figura. Y no veo a mi figura de otro modo que veo a todas las demás figuras. Intento comprender mi figura; parafraseo mi ser; me actualizo a mí mismo en el conjunto. Las preguntas que me dirijo a mí mismo, me son prescriptas por los principios generales del planteamiento de problemas. Planteo los problemas tal como deben plantearse frente a toda figura. En cierto sentido, no me pregunto a mí mismo, sino que pregunto a la figura que represento, que reconozco como la mía, al hombre, al ser humano natural que soy yo.

Podría decirse que la proposición: yo soy un hombre, adquirió por vez primera su plena significación en Aristóteles. En la experiencia filosófica de Platón, el hombre siente el alma, y mirando retrospectivamente desde esta experiencia siente la limitación de la vida humana como una merma de su alma. No es "natural" que el hombre sea; éste no puede redescubrir su alma en este humano, el alma tal como la vive en la experiencia filosófica. Ser hombre significa, en este sentido, que el alma se hace extranjera a sí misma. El hombre no puede afirmarse en esta forma de hombre. No puede aclimatarse en esta figura. Yo soy hombre, no significa nada positivo, nada estático. Propiamente predica siempre: soy más o menos que hombre. En ese sentido, ser hombre sería un punto de tránsito, como tal en modo alguno susceptible de fijación, entre la existencia anímica y la corpórea, una existencia entre dos mundos, en la que no puede darse la duración. En Aristóteles, se opera el retorno del hombre a sí mismo. El hombre se convierte en una cosa positiva. El hombre, como todo ser natural, lleva en sí mismo su sentido (cfs. De Gen. II, 736 b. Eth. Nic. X, 1176 a, 1178 a). Ser hombre significa una cosa llena de sentido. Ser hombre significa ser figura. El hombre es consciente de ser hombre. Intenta comprender el alcance de las posturas y actividades humanas, orientarse en el mundo del hombre.

## LA ESFERA DE LA VIDA HUMANA

Aristóteles delimita por doquiera complejos autónomos de fines que admiten clasificaciones y disposiciones diversas. Según sean los diversos fines que se tomen como puntos de vista, esos complejos se conciben unas veces de un modo, otras de otro (cfs. Eth. Nic. I, 1098 a. Met. VII, 1063 b y 1064 a), pudiendo ser tan pronto más angostos como más amplios (cfs., por ejemplo, Eth. Nic. I, 1097 b), y en ellos todo individuo es visto en determinadas perspectivas de valores. Entre estos distintos complejos de fines puede existir una relación jerárquica; pero luego cabe considerar todo complejo de fines como un conjunto autónomo a base de determinados planteamientos de problemas, con acotaciones de concepto y enumeración de

elementos, con leyes de formación y atribuciones de valores, propios. En cierto sentido, Aristóteles comienza de nuevo cada vez. Lo hace surgir todo de nuevo. Hace que las cosas se desarrollen, se configuren (cfs. a modo de ejemplo, Eth. Nic. X, 1174 a. I. 1098 a, 1101 a). La relativa auto-perfección y autonomía de todo individuo es un principio tanto ontológico como metodológico. Lo que da figura a la naturaleza se convierte en principio de estructuración científico (cfs. Eth. Nic. VI, 1141 a).

Esto es también de importancia para la emancipación de la antropología filosófica. El criterio de Aristóteles no se dificulta en cierto sentido por consideraciones que se plantean a otras posturas y puntos de vista de valores (cfs. Eth. Nic. VIII, 1155 b). Para Platón habría resultado propiamente difícil llegar al hombre como tal, porque en la reflexión filosófico-metafísica precisamente el hombre y la vida humana no se presentaban como una cosa que como tal cupiera delimitar y fuese cerrada en sí. Para Aristóteles, el hombre existe. De antemano la esfera de la vida humana está determinada por una serie de planteamientos de problemas, característicos precisamente de este tipo antropológico de postura. Este tipo de postura se basta a sí mismo, como propiamente es característica de Aristóteles la autarquía de posturas metódicas claramente delineadas. Lo que en este caso permanece siempre igual, es precisamente el mismo principio de estructuración, el principio sistemáticamente aplicado de relaciones de estructuras llenas de sentido.

Partiendo de este principio, puede contestarse ahora la cuestión relativa a qué es propiamente el hombre. ¿Cómo se relaciona todo en él? ¿Qué representa el hombre? O, luego, siguiendo en particular: ¿cómo cabe circunscribir este carácter, cómo cabe definir este tipo? (cfs., por ejemplo, Rhet. II, 1388 b. 1389 a Jäger, Aristóteles, págs. 245, 254, 422). En este caso se trata siempre de un proyectarse hacia determinadas direcciones, de un desarrollarse de determinadas predisposiciones, de un consolidarse de determinadas cualidades, de un hacerse visible de la figura. Se ve surgir una imagen y se sabe de antemano que en este caso tiene que exponerse algo, que en este caso se consumará algo que se trata de comprender. Si alguna vez aprehendí este algo, todo lo demás resulta claro. De todo

pormenor sé decir para qué existe, qué significa en la relación de conjunto; puedo concebirlo todo e interpretar cada una de las cosas como elemento integrante lleno de sentido. Todo es susceptible de explicación partiendo del conjunto, del concepto total, de la contemplación de la figura; todo se hace abarcable y lleno de sentido. Una cosa pertenece a otra y cada una al conjunto (cfs., por ejemplo, Pol. 1, 2).

Este criterio es aplicado sistemáticamente por Aristóteles en todas partes. Tanto si se trata de la obra del hombre como de un producto de la naturaleza, siempre es la figura, siempre cabe plantear la misma cuestión, siempre todo individuo puede ser entendido solamente visto desde el conjunto. La misma relación ideal vuelve a encontrarse siempre por doquiera. Las mismas relaciones cognoscibles definen a todo individuo. Cfs. Phys. II, 8; Eth. Nic. I, 1099 b; X, 1175 a). Nada hay que no sea algo. Y este ser-algo significa delimitación y definición de cada cual en sí mismo, a modo de complejo de figura autónomo, coherente en sí.

Así, puede también el hombre hablar humanamente de lo humano, y aun esta postura humana es, a su vez, determinante para el planteamiento del problema, califica un plano determinado del que no es lícito apartarse. Aristóteles habla de los hombres a hombres; hace que los hombres valgan como tales hombres. El hombre permanece en su mundo, un mundo que ahora se le presenta como territorio delimitado, apartado en sí, con sus puntos de salida autónomos y sus propias leyes de formación. Aristóteles organiza el reino de lo humano y lo organiza como conjunto autónomo. Forma modos de representación y conceptos para ordenar las experiencias humanas según puntos de vista determinados, concordantes con la vida misma. Cualquier cosa que pueda presentarse en la vida del hombre, ha de poder encontrar su sitio en uno de los esquemas antropológicos de Aristóteles. Éste crea equivalentes conceptuales para lo que sucede en el hombre y entre los hombres, forma esquemas conceptuales en que puede encerrarse la vida empírica.

Para Aristóteles se trata de elaborar filosóficamente las experiencias humanas, pero de toda la esfera de la experiencia humana, con la aspiración constante a no dejar

fuera nada, a no pasar por alto nada, a no descuidar nada, para llegar así a una clasificación completa en que todo tenga su sitio y en que se tengan en cuenta todas las necesidades humanas. Conoce lo complicado de la vida (cfs. De Coelo, 292 b. Eth. Nic. X, 1176 a) e intenta circunscribir entonces todo el complejo de las condiciones humanas en conceptos prácticamente utilizables. Toda exageración, todo simplicismo, toda extravagancia, debe evitarse. Se trata siempre de encontrar lo justo, de andar con seguridad, de ver el conjunto, de no aislar nada, de abarcar complejos de conjunto, de agotar el objeto. El método empleado para ello es el deslinde de sectores enteros, en los que se fija su sitio a cada cual, indicándole a cada uno el que le corresponde. Este método proporciona al propio tiempo los principios para las determinaciones de valores; pone a mano los medios de integrar en una unidad de valor factores distintos (cfs. Rhet. I, 360 b, 362 b. cfs. también 363 b). Obrar rectamente, ver rectamente, es siempre el motivo dominante, en el que sobre todo figura que nada se pase por alto, que por medio de enumeraciones, distribuciones y clasificaciones adecuadas se aprehenda realmente el conjunto para obtener así una visión panorámica de la esfera total de la vida humana.

## EL HOMBRE Y LA NATURALEZA

La naturaleza es en Aristóteles una cosa directamente dada, evidente. Sería absurdo querer demostrar primero que hay naturaleza (cfs. Phys. II, 1). La naturaleza es un dato que no necesita fundamentación. Aristóteles ve por doquiera la naturaleza. Esto que hay aquí es naturaleza; aquello debe ser entendido como una cosa natural; lo otro es natural. La contemplación de la naturaleza es en Aristóteles uno de aquellos motivos que, como quizá la contemplación originaria de las almas en Platón, se presta a varias interpretaciones, pero que contiene en sí una cosa anterior a toda explicación formulable. Se presenta como expresión de una vivencia en que se asocian en un todo indivisible la intelección directa, la comprensión por el pensamiento, la postura valorativa y la atribución de sentido. Semejantes modos de contemplar conservan su im-

portancia con independencia absoluta de toda especulación metafísica sistemática; tienen hasta cierto punto una existencia independiente, ejercen un poder independiente, influyen en hombres que nada o poco saben de especulaciones sistemáticas y aun de filosofía. Si el hombre reflexiona sobre sí mismo, un tipo de contemplación como ese se le ofrece como punto de partida directo; su pensamiento se orienta hacia él de antemano; se convierte en elemento integrante de los modos generales de pensar y hablar del hombre.

Esta es la fuerza de la idea aristotélica en la naturaleza, que volveremos a encontrar siempre en los tiempos subsiguientes, tanto entre los filósofos de la vida romanos como en San Agustín, en la Edad Media lo mismo que en los tiempos modernos. Ahora bien, esta idea no puede abarcar todo el reino de la vida humana en la multiplicidad de sus manifestaciones. No todo puede explicarse "naturalmente"; no todo puede precisarse partiendo de las ciencias orientadas en la contemplación de la naturaleza (cfs. Met. XII, 1064 b, 1065 a). Un amplio dominio se descubre en el que impera un azar que se resiste a toda interpretación natural, un dominio en que el hombre actúa y sufre, crea y destruye, llegando a imponerse en la variedad misma de sus modos de acción y reacción (cfs., sobre esto, Eth. Nic. VI, 1140 a; I, 1110 a, y más tarde, especialmente: Alejandro de Afrodisia, De Fato).

El azar no es una cosa natural, una cosa que corresponda a la esencia natural del hombre, una cosa que pueda encontrar un sitio en la adecuada relación estructural inmanente característica del ser humano (cfs. De Coelo, 289 b; 283 a, b; 301 a; cfs. también Rhet. I, 1369 a). El hombre, vive, por una parte, según la legalidad inherente a él. Llega a la madurez, envejece, etc. Esta es su vida condicionada por naturaleza. Pero, ¿qué significa la tiqué? Una cosa que pertenece a la vida humana, y hasta que es específicamente humana, característica del hombre activo (cfs. Phys. II, 6). Pero no es una cosa que pueda ser deducida de la naturaleza del hombre.

En este caso, pues, vida, en cuanto compendio de todos los acontecimientos, significa una cosa que ya no puede presentarse como natural. Lo que nos sucede, lo que vivimos en las formas más diversas, todo lo imprevisto

de los acontecimientos (cfs. Met. XI, 1065 a), no puede comprenderse partiendo de ella. Además de la vida natural, hay la multiplicidad de acontecimientos que vivimos valorativamente, lo que en nuestra vida es puramente narrable, aquello de que el hombre habla cuando expone el curso de su vida, cuando habla de sí mismo. En efecto, todos estos acontecimientos le afectan personalmente. Tienen que ver con su personalidad, con su yo empírico. La tiqué tiene siempre una referencia personal, afecta al yo.

## LA PRÁCTICA DE LA VIDA

La ciencia como tal aspira a lo invariable, duradero, delimitable en sí. Para llegar a lo verdadero apunta al firmamento (cfs. Met. XI, 1063 a). Toda la gran variedad que reina en el dilatado reino del azar, frente a las grandes coherencias legales, podría presentarse de esta suerte como aquello que propiamente carece de significación. Pero la postura teorética-científica no es para Aristóteles la única actividad intelectual. Además del hombre de ciencia teorético, hay el práctico; además del investigador que observa, el creador que fija fines (cfs., por ejemplo, Met. XI, 1064 a). Pero en la tendencia práctica del pensamiento se encuentra sin cesar el factor que lleva siempre de nuevo a la aprehensión de la vida tal como ésta se desarrolla. Esta voluntad de influir positivamente, esta postura del práctico, da al pensamiento una orientación hacia lo individual, hacia la vida concreta, hacia la aprehensión directa de la vida, hacia la conservación de la vida, que va más allá de todo especular puramente teorético (cfs. Eth. Nic. II, 1103 b; X, 1179 a; VI, 1143 a, b).

Para ello sigue siendo siempre típica la figura del legislador, una de las grandes figuras de la Antigüedad en que lo mismo en Platón que en Aristóteles se concentra la actividad orientada hacia la vida humana, una actividad que presupone el conocimiento de los hombres y que parte constantemente de la posibilidad de lo que cabe lograr realmente. Al legislador no le basta hablar del hombre en general o establecer máximas generales. El legislador quiere influir. Para él tiene la experiencia de la vida una significación decisiva y autónoma. Quiere ver a los hom-

bres como son, a los hombres y a los pueblos en toda su diversidad (cfs. Rhet. I, 1360 a. Pol. VII, 8). Este tipo de legislador, que, al lado del filósofo de la experiencia anímica y de la contemplación de ideas, cobró cada vez mayor importancia en Platón, es objeto de desarrollo ulterior por Aristóteles. Aristóteles es el filósofo que alterna con sus vecinos, que conoce a los hombres y sabe lo que les pasa. Recopila observaciones; hacer hablar a los hombres; es esencial para él saber qué piensan y hacen "todos" los hombres (cfs. Eth. Nic. I, 1098 b X, 1175 a; Hhet. I, 1360 b; Pol. VII, 13).

El hombre promedio es en Aristóteles una representación que ocupa el fondo en todos sus comentarios. Hay fijaciones de fines más altas y supremas que siguen siendo inaccesibles para ese tipo de hombre. Pero por claramente que se conciba este punto de vista en la política (cfs. Pol. I, 12; III, 4; cfs. también Eth. Nic. X, 1177 a), estas fijaciones de fines y los temperamentos espirituales a ellas correspondientes no constituyen, sin embargo, el punto de partida. Platón va de arriba abajo, Aristóteles de abajo arriba. Platón parece admirarse siempre del hombre normal. Como el hombre normal nunca puede hacerse cargo del filósofo (cfs. Teetetes) tampoco el filósofo puede nunca comprender propiamente al hombre normal. El hombre normal es propiamente una degeneración del filósofo, un enfermo frente al sano. El legislador filosófico acepta de algún modo a este hombre haciendo que se ejerza con él "justicia" y clasificación socialmente, pero siempre con la idea del hombre minimizado, siendo esta inferioridad fundamental, constitucional. El legislador utiliza a este hombre, pero de un modo que precisamente establece esta inferioridad, pues le asigna funciones que corresponden precisamente a esta condición, fijándole socialmente como tal.

Para Aristóteles, se trata de diferencias de grado. La esencia del hombre subsiste; trátase solamente de un desarrollo de cierto grado cuando llega a adulto porque lleva en sí mismo en ciernes en su constitución psicofísica las tendencias que han de desarrollarse (cfs. Pol. VII, 15). Aristóteles procura tener en cuenta de un modo parejo las distintas funciones dentro de la relación de la vida humana, y lograr una colaboración armónica entre

las distintas leyes de la vida (cfs. Pol. VII, 13). Busca un justo equilibrio no en un conjunto social supraindividual sino principalmente en el hombre individual mismo. Es justo para con el hombre. El hombre normal pierde su significación negativa que en el fondo había mantenido siempre Platón, y que había de mantener dada su postura anímico-filosófica originaria. El hombre pasa a ser una cosa positiva.

Esta dirección práctico-política que en Platón se había desarrollado cada vez más intensamente y que Aristóteles siguió elaborando, constituye uno de los elementos esenciales del pensamiento griego. El griego es a la vez "idealista" y "realista"; es, a un tiempo, el filósofo, cuyo afán sólo puede satisfacer en la aprehensión de los últimos principios, y también el "político realista" que quiere abarcar todo lo individual y cuyos principios necesitan siempre ser confirmados en el individuo. El legislador sabe que los "políticos prácticos" le orientarán; debe temer constantemente que sus tesis y planes sean rechazados por irrealizables. Aunque parta de determinadas concepciones filosóficas, no se siente ligado por ellas. Saca directamente de la experiencia de la vida su juicio; procede empíricamente y aplica en todo momento el criterio de la confirmación práctica (cfs., sobre esto, sobre todo Eth. Nic. X, y la crítica de Platón en Pol. II).

Nos referimos al legislador. Pero podríamos aludir también en términos completamente generales a los espíritus que persiguen fines prácticos en la vida humana, al "práctico" propiamente dicho. Pero en tal caso no debe olvidarse que en esta tendencia encaminada a un efecto práctico, en cuanto afecta a la vida humana en general, se orienta de preferencia a la comprensión del todo social y de la estructuración política. Esto se hizo notorio a partir del momento en que se disolvió el enlace directo del teórico y del práctico tal como existía en la figura de Sócrates de los diálogos juveniles de Platón, a partir del momento en que se hizo consciente la divergencia entre conocimiento y repercusión práctica del conocimiento, entre el saber de valores y las ideologías políticas. En este caso, la cuestión se planteó de inmediato en términos políticos: a qué resultados podía conducir la aplicación del método socrático en el terreno político, con lo cual se pusieron de manifiesto

luego los límites de este método y de la filosofía en general, haciéndose patente finalmente, al prescindir del filósofo, la necesidad de crear a base de educación e instituciones modos vigorizados de representación, es decir, representaciones colectivas determinadas, correspondientes a las funciones sociales. Es característico para ello el hecho de que adquiera carácter sociológico el criterio antropológico en cuanto se extiende al hombre promedio infilosófico.

Lo propio cabe decir también con respecto a Aristóteles. Sus comentarios éticos conducen primordialmente al establecimiento de un ideal para el hombre filosófico como tal, con deliberada reiteración de las tendencias de este tipo de hombre que llevan más allá de la vida humana (Et. Nic. X, 1777 b, 1178 a 1179 a, b). Pero si partiendo de esto se quiere llegar de nuevo al hombre normal, tendrá la palabra el político, para el cual la realidad humana se presenta inmediatamente como conjunto social estructurado, y entonces el hombre mismo, a su vez, como ser social y como objeto de la actividad política (para lo cual parte Aristóteles de la representación del ser humano determinado genéricamente por la naturaleza) cabe que se determine constantemente en sus representaciones y concepciones por la misma empiria de la vida.

Ahora bien, en la concepción del hombre y de la vida humana, que parte de esta postura político-legislativa, se halla un factor de entidad para el desarrollo de la antropología filosófica. Estos resultados obtenidos en la observación directa constituyen para los tiempos subsiguientes un material inagotable de hechos y modos de concepción que abarca la esfera total de las manifestaciones humanas de la vida. Por otra parte, esta misma postura determinada partiendo de la práctica de la vida, es, a su vez, de importancia. Como vimos, el político es en Platón y Aristóteles un "conocedor de hombres", un "realista". No aprecia mucho al hombre en general. En muchas manifestaciones se podrían encontrar los indicios de un pesimismo antropológico, que luego lleva a su vez a la fundamentación de la necesidad de la acción legislativa en general (cfs. Et. Noc. X, 10; cfs., también 1176 a).

Se nos presenta en este caso un dualismo característico de la concepción antropológica de Aristóteles, que precisamente corresponde a distintos tipos de postura. El tipo

hombre, tal como es por su naturaleza y tal como lo comprende el filósofo interpretador del sentido de toda figura, y el hombre de la vida cotidiana, con el que tiene que habérselas el legislador que actúa en la práctica: el hombre como naturaleza y el hombre como se presenta en la diversidad de la vida, no pueden amalgamarse así como así. Pero, ¿por qué es así? Ahí encontraríamos los gérmenes de planteamientos de problemas que más tarde adquirieron importancia fundamental para un pensador como San Agustín.

Pero partiendo de este punto se plantea aún otra cuestión, la relativa a las mismas relaciones del hombre con el ambiente en que transcurre su vida condicionada por los acontecimientos y circunstancias variables, cuestión que en los tiempos subsiguientes había de adquirir importancia decisiva. El hombre se siente miembro del conjunto adecuado en sí a un fin y lleno de sentido en sí en la ordenación de todos los seres. Pero esta conciencia de adecuación universal que determina el mismo sentimiento de la vida del hombre y se expresa en su posición frente al mundo y a todos los individuos, desaparece así que el hombre se ve enfrentado con toda la diversidad de los acontecimientos e impresiones (cfs. Et. Nic. 1101 a), con lo imprevisto, casual, no susceptible nunca de ser entendido racionalmente a base del engranaje conjunto en la forma característica en que se presenta en la vida humana. Parece que en este caso el hombre está reducido a sus propios medios, pudiendo encontrar solamente una solución a base de robustecer su personalidad, a base solamente de que se haga a sí mismo independiente de todos los golpes del destino. Esto lleva a cuestiones que afectan a la misma personalidad del hombre y que sólo fueron contestadas propiamente en el ideal del sabio, desarrollado por la filosofía grecorromana de la vida.

## EL PROBLEMA DE LA PERSONALIDAD

En la antropología científica tal como la desarrolla Aristóteles, en cierto sentido el hombre habla siempre de sí en tercera persona. La relación característica, no susceptible de ulterior deducción, en que él se encuentra con

respecto a sí mismo, es en tal caso lo irrelevante. Es para sí mismo "un caso", un ejemplar de un género; es un hombre. Tampoco el problema de su alma es una cosa personal; no tiene posición especial en la esfera del planteamiento general de problemas que se extiende a todas las configuraciones. Para ello no interesa el modo especial en que el alma sea sentida por el individuo. Sólo paulatinamente *aprendo a conocerme a mí mismo*, y ello en base a la aplicación de métodos que sirven propiamente para la aprehensión de la estructura del cuerpo y del alma. El hombre llega a adquirir conciencia de sí mismo en calidad de *este* hombre, en calidad de "él", no de "yo". Una vez el hombre se ha comprendido en calidad de "él", busca, por una parte, expresar a su vez lo especial de la relación en que se encuentra consigo mismo a diferencia de todos los demás seres humanos determinables de igual modo genéricamente (cfs. Et. Nic. IX, 1166 a, b, 1169 b), y, por otra parte, su anhelo se orienta a determinar de algún *modo al yo su posición en la relación psicofísica objetivamente* captada, a localizar en cierto sentido su conciencia del *yo* y a atribuirle una determinada función espiritual guardando la autonomía y peculiaridad de este yo (cfs. Et. Nic. X, 1178 a).

Pero entonces comienzan las dificultades. El hombre en calidad de este ser que se siente a sí mismo y a todo lo demás en relación con este mismo, el hombre como ser que actúa y reacciona, el ser especial que se afirma a sí mismo, entonces, tal como él se da a sí mismo de un modo totalmente directo, no puede identificarse en esta figura de hombre genéricamente determinado. En esta figura puede ver, sí, al hombre, pero no a este ente personal *insuprimible que pertenece* a un estrato de vivencia completamente distinto. Este ente personal no puede deducirse de las representaciones generales del hombre; está basado en una afirmación viva de sí mismo, en una experiencia de la vida en la que el hombre conserva su peculiaridad y autonomía, gracias al hecho, a la estructuración autónoma de su vida, frente a todo cuanto no es él mismo (cfs. sobre esto Et. Nic. IX, 1168 b, 1169 a), sintiéndose así personalidad.

La sensación de personalidad depende, a su vez, muy estrechamente de la cuestión de la tiqué (cfs. sobre esto

Et. Nic. I, 1101 a, b). La tiqué sólo tiene significación para el hombre (Phys. II, 6; cfs. también Et. Nic. I, 1099 b), y aun, en el fondo, sólo para cada hombre en especial. Cada cual tiene su tiqué. Esta es lo que sólo puede ser valorizado por el individuo, y ello solamente con relación a sí mismo, a su vida. La tiqué es una cosa personal; es una esfera en que el individuo actúa y reacciona, obra y sufre, lleva su vida especial, comprensible solamente partiendo de él (cfs. Phys. II, 5; cfs. también Et. Nic. I, 1101 a).

Ahora bien, la significación peculiar que se atribuye al factor de la vida personal y de la personalidad como tal, no depende de consideraciones puramente teoréticas. Para la postura antropológica puramente científica, no se presenta primordialmente como una cosa central. Todo el peso y auto-significación lo adquiere sólo cuando la vivencia propia se convierte en algo pura y simplemente significativo, cuando el hombre habla de sí como personalidad, colocándose a sí mismo como este hombre especial para plantear la cuestión acerca de qué depende de él, de qué es suyo y de qué no lo es y de cómo puede resolver la vida.

# IV

# LA FILOSOFÍA GRECORROMANA DE LA VIDA

## LA NUEVA VIDA ANTROPOLÓGICA

### *Actividad en la vida y auto-reflexión filosófica*

La filosofía grecorromana de la vida, como cuyos principales representantes sólo podemos citar en esta obra a Cicerón, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, se presenta como un todo. Las teorías en ella desarrolladas difieren con frecuencia entre sí, pero estas discrepancias en nada desvirtúan cierta postura fundamental de la misma filosofía de la vida; es más, constituyen formas necesarias para dar precisamente expresión a esta misma postura. Esto se pone especialmente de relieve cuando tenemos presente la repercusión histórica de esta filosofía de la vida en el desarrollo de la antropología filosófica misma. Puede que autores posteriores se decidan por esta u otra opinión psicológica y ética desarrollada en concordancia con la filosofía de la vida, pero lo característico y significativo sigue siendo siempre en ella este modo especial de filosofar que se expresa en este caso y constituye una nueva postura frente a la filosofía y a la vida.

Lo nuevo de la filosofía grecorromana de la vida es la posición que en ella adopta el hombre. El hombre pregunta y el filósofo contesta. Y contesta, por cierto, tal como corresponde al sentido de la pregunta formulada por el hombre. En este respecto cabe hablar de una primacía del hombre, de una especie de *a priori* de lo humano. La filosofía existe por la vida humana.

No es posible separar filosofía y vida. Aun cuando pue-

dan desarrollarse ciertas teorías como tales, lo esencial sigue siendo siempre la asociación de un elemento humano no ulteriormente deducible, de una atribución de sentido, totalmente originaria, a la vida humana, con las soluciones filosóficas. En Platón y en Aristóteles se trata en cierto sentido de determinar primero propiamente al hombre, sea partiendo del alma, sea partiendo del conjunto natural. En este caso, en la filosofía de la vida, el hombre es dado de antemano, y por cierto que a título de personalidad, que lleva un nombre y, en cuanto tal personalidad especial, se atribuye sin más el derecho de plantear cuestiones a la filosofía partiendo de sí mismo, de su propia experiencia de la vida, de sus necesidades personales vitales, y aun considerando de antemano decisiva la vida humana, su vida, y admitiendo sólo a la propia filosofía en función con los problemas de la vida.

Pero para plantear así las cuestiones, para poder aplicar semejantes criterios, es necesario que el hombre haya llegado a una auto-afirmación personal completamente ajena a toda especulación, afirmación que precisamente le garantice de antemano su autonomía frente a todo cuanto la filosofía pueda presentarle, de suerte que se mantenga constantemente la referencia a sí mismo y se exprese siempre la postura personal en todas las discusiones filosóficas. Nunca le es lícito hacerse indiferente a sí mismo; debe tener constantemente presente *su* vida, perseguir constantemente sus propias fijaciones de fines. Semejante postura no surge del pensamiento puro; no está condicionado por un determinado desarrollo filosófico. Es un nuevo hombre que plantea las cuestiones a su manera, imprimiendo luego a su vez un sentido nuevo, una significación nueva a las distintas teorías filosóficas, gracias al modo en que él se plantea las cuestiones.

## FUNDAMENTOS DE UNA FILOSOFÍA DE LA VIDA

El hombre no es un último, ni puede concebirse a sí mismo como último. Su auto-reflexión le lleva más allá de sí mismo, ya sea que encuentre en sí mismo lo otro, que rebasa su experiencia de la vida, ya sea que de algún modo se incluya en el engranaje del mundo y

se vea a sí mismo como ser natural. De algún modo se alterará fundamentalmente con ello su concepción originaria de la vida. Lo que experimenta, tal como lo experimenta, no puede identificarlo en el significado que él atribuye a los acontecimientos, en la acentuación personal que para él adquiere todo cuanto él experimenta, en la concepción filosófica. El sujeto personal de la experiencia de la vida se presenta simplemente como alma, el hombre, tal como se expone a sí mismo, como ser natural; las vivencias se presentan como procesos vitales de carácter general. En este sentido no tiene la antropología punto de partida firme, porque precisamente no puede ofrecerlo la representación del hombre tal como él se siente personalmente.

Pero si el hombre pretende mantenerse en sí mismo frente a esto, el único modo de lograrlo es a base de una auto-afirmación que a su vez no sea reducible a especulación filosófica, sino que surja de la misma actitud de la vida. El hombre puede decir muy perfectamente: en toda filosofía me interesa lo que es de valor para mí. Esta postura de valoración y significación, no necesita ser justificada filosóficamente. Es más, si semejante justificación pudiera siquiera concebirse, en nada modificaría la actitud originaria. En ella el hombre no necesita pensar exclusivamente en sí mismo. Incluso cuando el hombre habla del hombre en general, este interés totalmente originario que se toma por lo humano, no depende del modo en que estime al hombre y a la vida humana a base de consideraciones generales.

Semejante mantenerse en sí mismo frente a toda especulación filosófica, en la propia experiencia de la vida, en la aspiración a configurar su propia vida frente a todos los modos de concepción que pueden llevar más allá de la vida, es característico del sector de todas las concepciones e interpretaciones de la vida humana, tan distintas entre sí, que en esta obra agrupamos bajo el concepto de filosofía de la vida. En ella el hombre parte siempre de la experiencia personal, para luego encontrar en la filosofía ideas y valores que puedan ayudarle a centrarse, y a base de las cuales intentará luego a su vez regular su vida. De ahí que pueda ser completamente distinta la relación con la

experiencia propia concreta y las ideas y valores filosóficos. El hombre puede generalizar ya desde antemano en mayores o menores proporciones lo peculiar de sus experiencias, plantear las cuestiones de un modo más o menos general, o puede también entregarse enteramente a estas experiencias en lo que tienen de peculiar, pretendiendo exponerlas como tales, para luego enlazarlas a reflexiones filosóficas. No es posible trazar en este caso delimitaciones precisas. Es más, lo característico de la filosofía de la vida estriba precisamente en que da expresión a las distintas posibilidades. Relatos tomados de la propia vida o de la vida de otros a quienes se ha conocido o de quienes se nos ha referido la historia, alternan con consideraciones generales sobre la vida y sobre los hombres. De estas experiencias y reflexiones se sacan, a su vez, conclusiones sobre el modo en que la vida haya de estructurarse; se establecen ciertas máximas que luego se aclaran, a su vez, en ejemplos vivos.

En todo ello se mantiene siempre el enlace entre la actividad en la vida y la auto-reflexión filosófica. Tiene que conservarse en la vida lo que se haya reconocido como justo y oportuno. De este modo la exposición de sí mismo y la exposición de otros, la invocación de ejemplos, la reflexión sobre la vida que surge de la vida misma, se asocian con valores y fijaciones de fines, generales, tal como surgen de la reflexión filosófica, sin que de algún modo pueda fijarse unívocamente la participación de ambos factores. El hombre sabe de sí mismo con anterioridad a toda filosofía. Y este saber subsiste como tal, como tal cobra expresión, da lugar a comentarios filosóficos que luego pueden adoptar, a su vez, las formas más diversas, según se trate de un punto de vista filosófico elaborado o de una reflexión filosófica más bien ocasional, que se incluya en la auto-exposición, abriendo al propio tiempo perspectivas que rebasan de mucho la experiencia individual.

Eso sería quizá lo que en un sentido más estricto cabría calificar de filosofía de la vida, sector vasto en que lo individual, personal, la vida tal como se desarrolla, se combina con reflexiones filosóficas del carácter más variado, conservándose la referencia a lo vivido sin necesidad de que esto mismo se desvanezca, a su

vez, en la reflexión filosófica. Pero para que esa filosofía de la vida sea posible, se requiere que el individuo estatuya su significación propia fuera de toda auto-reflexión filosófica; es necesario que sepa hablar de sí mismo, que haya robustecido suficientemente la conciencia de su propia personalidad, de suerte que pueda resistir a todas las consideraciones especulativas y a fin de cuentas esté en condiciones de referirlo todo a sí mismo en calidad de este yo especial.

Esto es precisamente la labor especial de la filosofía grecorromana de la vida. Partiendo de la vida, del hombre mismo, crea nuevas formas de auto-reflexión humana. Constituye una nueva actitud frente a la vida humana, actitud que no sólo es de entidad a fuer de tal, sino que además inicia un nuevo género literario en el que en distintas formas se asocian entre sí las experiencias de la vida y la auto-reflexión filosófica, y en el cual la vida tal como se desarrolla y como se presenta a cada cual como una cosa provista de sentido, es objeto de exposición y reflexión por vez primera en la diversidad de los acaecimientos.

### *El punto de vista biológico y el biográfico*

En la antropología filosófica intenta el hombre comprenderse a sí mismo. Quisiera saber lo que es, lo que significa propiamente ser hombre, cuáles son las cualidades especiales de este ser genérico hombre, etc. Pero, por otra parte, intenta comprender su vida y la de los demás, según como se presenta en la totalidad de su contenido, es decir tal como transcurre en el tiempo, apareciendo principalmente a modo de inabarcable multiplicidad de acaecimientos y vivencias: desearía representarse gráficamente a sí mismo —y correlativamente, a sus semejantes— en calidad de hombre de este destino especial y de esta experiencia especial. Este doble aspecto es ingénitamente característico de la propia postura antropológica.

Ahora bien, Aristóteles había definido al hombre por sus cualidades genésicas, determinándole como ser vivo que había que aprehender biológicamente. Pero la vida biológicamente aprehendida, no tiene historia. Inclu-

so cuando se hace patente un desarrollo en una vida semejante, quizás en forma de fases de edad, los acaecimientos y vivencias siguen siendo con respecto a ella una cosa casual, desprovista en sí de significación, porque no son susceptibles de captación filosófico-científica. Lo que haya sucedido, no pasa al desarrollo de la vida biológicamente concebido; no es un elemento integrante de este desarrollo. Lo único que puede reseñarse es la vida en su totalidad tal como transcurre en el tiempo. Las particularidades de una vida semejante necesitan ser expuestas; necesitan conservar este carácter especial que adquieren en el seno de un determinado engranaje vital y que perderían necesariamente si se las separara de este engranaje vital para referirlas puramente a la esfera naturalista-impersonal. El punto de vista biológico no puede conservar a la vida su carácter propio personal. Ello sólo resulta posible cuando se apela, a modo de complemento, al punto de vista biográfico —tomando esta palabra en su más amplia acepción.

Entre ambos puntos de vista existe una diferencia radical y decisiva para todo el desarrollo de la antropología filosófica. En primer lugar, se trata del hombre como ser natural, de la constitución del hombre, de lo que el hombre *es* realmente. Esto es, el hombre tal como siempre sigue siendo igual a sí mismo, el hombre como ser genérico, como él se aprehende fuera de cualquier experiencia especial de la vida. En ello no puede entrar en cuenta lo que en su vida es puramente referible, lo que sólo tiene significación personal. Ello sólo ocurre cuando el hombre mismo considera a su vida partiendo de sí, en cuanto este hombre especial.

En la filosofía grecorromana de la vida se procede a concebir en su significación propia la experiencia de la vida, con lo cual se impone, por vez primera, en la antropología filosófica, además del punto de vista biológico, el propiamente biográfico; además del naturalista, por vez primera propiamente el histórico y de las ciencias del espíritu. Esto, a su vez, plantea luego nuevas tareas a la reflexión filosófica. La vida tiene que ser, a su vez, concebida conceptualmente según su transcurso y su contenido. Es una de las creaciones más esenciales de la filosofía grecorromana de la vida, el haber

elaborado perseveradamente esos conceptos de la vida. En ello es también, a su vez, la misma experiencia de la vida la que confiere a las formas su genuino sentido y su genuina importancia. Sean lo que sean las formas y modos de representación que Aristóteles haya elaborado y a base de las cuales fue posible abarcar y analizar la vida en la multiplicidad de sus manifestaciones, es ahora cuando estas manifestaciones adquieren esta significación especial, este colorido especial, cabría decir, que sólo puede conferirles la experiencia personal, la referencia a la vida propia. A base de estas formas que fueron objeto de ulterior desarrollo, fue posible más tarde concebir la vida como engranaje de motivos, como una cosa dada y positiva, susceptible de ser abarcada en conjunto, y partiendo de ello plantear las cuestiones filosóficas.

*El hombre y el filósofo*

En la filosofía grecorromana de la vida se impone el hombre como tal. Principalmente, yo vivo, yo soy hombre. Esto reza también para el filósofo. El filósofo habla a hombres como hombre, a base de su experiencia de la vida, tal como caracteriza propiamente la vida humana. El lector u oyente pone en juego, a su vez, para aquilatar una opinión filosófica, su propia experiencia de la vida; puede hablar partiendo de sí mismo. En su calidad de hombre, puede asentir a lo que dice el filósofo o disentir de él. Si el filósofo argumenta dialécticamente ciertas teorías, puede el hombre, partiendo de sí, replicar a ellas: esto está bien y esto no. O simplemente: esto no me conviene, esto no me va, de nada me sirve esto, o, por el contrario: aquí hay algo que corresponde con mis propias experiencias, con mis tendencias, algo que yo puedo afirmar partiendo de mí. Es esto una especie de soberanía de la personalidad humana a base de una instancia que decide inapelablemente, instancia que se halla en la misma experiencia de la vida.

Se trata, pues, hasta cierto punto, de un diálogo, incesantemente proseguido, entre el hombre y el filósofo, entre la vida y la filosofía. Yo pregunto y el filósofo contesta, pudiendo ser éste un extraño o el sujeto filo-

sófico que yo llevo en mí mismo. El filósofo intervendrá en mi vida, la configurará según cierta dirección; pero en el fondo se conservan siempre las dos personas del diálogo porque precisamente la conservación de toda filosofía en la vida humana requiere que se ponga en juego la personalidad, y el hombre que parte de sí mismo, según su propia experiencia de la vida y según sus necesidades, sigue siendo el juez, al igual que desde un principio las cuestiones se plantean partiendo de él, buscando él contestación para sí mismo.

¿Qué le ofrece la filosofía al hombre? Tal es la cuestión que siempre vuelve a plantearse y que sólo partiendo del hombre mismo puede ser contestada. La filosofía tiene que justificarse constantemente ante la vida; debe poder mostrar méritos. El hombre sigue siendo una figura autónoma frente al filósofo. El filósofo tiene que ganárselo para sí; se justifica ante él, le reconoce como hombre, como sujeto de la experiencia de la vida. Y el hombre conserva sus derechos incluso en el caso que el hombre y el filósofo sean la misma persona y el diálogo se convierta en monólogo.

Así, partiendo de la experiencia de la vida, se delimita un reino de lo puramente humano, que mantiene su vigencia como cosa fija, fundada en sí o no necesitada de otra fundamentación, frente a todas las especulaciones filosóficas. Diga lo que quiera el filósofo, ello tiene que ser referido a la misma experiencia de la vida. El filósofo se dirige al hombre y habla, a su vez partiendo del hombre. No simplemente: esto es así, sino esto lo he experimentado en mí, tú harás la misma experiencia, etc. No simplemente: es así; establezco en este caso una teoría que hay que justificar en general y que se basa en sí misma, sino que participo algo de *mí*; o te lo escribo para que de ello puedas sacar algo para tu propia vida. A menudo, el punto de partida lo constituye también una experiencia humana determinada. Yo busco una forma típica-general, para dar expresión a esta vivencia, para explicarla, para afirmarla o superarla, y entonces la forma general de expresión no perderá la relación con la situación especial de la vida, ni de la propia ni de la de otro.

Este relativismo vital en la forma característica de

la filosofía romana de la vida, se basa luego, a su vez, en una especie de disponibilidad de las distintas ideas filosóficas que vuelven a encontrarse en la vida según las variables circunstancias de la misma y que permiten interpretar la vida en varias facetas. Si luego se plantea de nuevo la cuestión de cuál será el tipo filosófico que se prefiera, cuál el profesor en quien se confíe, la decisión no se tomará nunca por motivos puramente cognitivos; contiene siempre un elemento personal, es siempre un acto personal. Se trata de personalidades dotadas de auto-conciencia muy desarrollada, que adoptan una posición poniendo en juego su propia experiencia de la vida y el sentimiento de lo que conviene.

En este punto, el hombre aparece en cierto modo como poder autónomo. Les plantea sus exigencias a los filósofos, controla, partiendo de sí, la filosofía. Ya no es mero discípulo o este ser infilosófico que frente al filósofo representa una cosa propiamente negativa. Tiene algo que decir; habla partiendo de sí. Tiene que configurar su vida; es responsable por su vida. Se siente personalidad que acude a los filósofos en busca de consejo, pero sabiendo al propio tiempo que todo depende en última instancia de ella misma, de su propia voluntad.

La filosofía se halla en relación constante con la vida humana; favorece al hombre; influye en la vida, conduce a la auto-reflexión, a la determinación de las relaciones del hombre con el mundo. (Cfs. Séneca, Ep. XVII, 2; LIII, 8. Nat. Quaest. II, 59; IV, 32). Lo que no constituye ningún valor vital real, lo que permanece ajeno a la vida, es rechazado o descartado (Sén. Ep. CVI, 12). Toda filosofía tiene que traducirse en vivencias, en actividad en la vida. (Cic. De Fin. IV, 3. Ep. Fam. VI, 1. Sén. Ep. CVIII, CXVI. Epícteto. Man. XLIX, LII. Marco Aurelio, X, 31.) Característico en este caso es que la filosofía se presente como un conjunto, y que sea el proceso vivo del filosofar mismo lo que permanezca a modo de cosa la más esencial. (Cfs. Cic. Tusc. II, 4 y 5.) En todo esto conserva el individuo su vida autónoma, juzga sobre lo que le ofrecen los filósofos, concibe el filosofar mismo como otro proceso vital que según la situación de la vida puede tener este u otro efecto o no

tener ninguno. (Cfs. sobre esto Cic. Ep. ad Att. IX, 10; X, 14; XII, 14; XIV, 9.)

Se produce así una asociación entre la experiencia de la vida y la auto-reflexión filosófica, que sigue siendo característica de esta forma de antropología. Se expresa en distintas formas características. Carta, esbozo, ensayo, máxima, diatriba, etc. Se refieren cosas de la propia vida, se citan ejemplos, se habla de conocidos y de sí mismo. Reflexiones generalizadas sobre situaciones especiales de la vida, meditaciones, exposiciones personales. Comunicaciones en forma filosófica. Conciencia reflexivo-filosófica de lo que pasa en el interior y alrededor de cada uno. Con este motivo, paso continuo de lo general a lo individual y de lo individual a lo general. Un filosofar en las cosas, una filosofía de la vida orientada a lo individual y especial. (Cfs. como ejemplo, Cic. Ep. Fam. IV, 6; VII, 30. Sén. Ep. CII, 2; CXVIII, XXX, etc.)

En consonancia con eso, se desarrolla cada vez más una terminología antropológica especial en forma de paso de representaciones filosóficas a los usos de la vida. Se forma entre la filosofía y la vida un dominio intermedio, en el que las expresiones adquieren un sentido cada vez más exclusivamente inteligible a base de la vida misma. Desde el punto de vista puro del conocimiento, se advierten luego fácilmente contradicciones y ambigüedades. Pero por su importancia en la vida esas expresiones constituyen un conjunto homogéneo, un complejo de significación, describen un conjunto de vivencias típico, expresan una postura determinada, un estado de ánimo, un afán, un ideal, etc. (Cfs. como ejemplo de semejante complejo de significación, entre otros, Sén., De Ben. IV, 8.) Característica de la significación vital de las expresiones filosóficas, es también luego su utilización poética. (Cfs., por ejemplo, Sén. Oed. v. 980. Thyest. v. 345 ss. Phaedra, v. 977, v. 1141 ss.) En ello se revela una marcada tendencia a la expresión directa de impresiones filosóficas, a ideas formuladas con decisión y a máximas bien presentadas. Afirmaciones que imprimen convicción sin necesidad de ser previamente fundamentadas, expresando francamente una experiencia de la vida o una verdad de la vida, sin necesidad de

retrotraerla a un conjunto de ideas que previamente se haya fundamentado de un modo sistemático, aun cuando en tales casos se da por presupuesta a menudo la presencia de tales conjuntos de ideas. En este orden de cosas cabe citar motivos como la brevedad de la vida (Marco Aurelio IV, 3; XII, 7 etc. Cfs. también Plin. Ep. III, 3), la inconstancia, la corruptividad, lo pasajero y efímero de las cosas (Sén. Ep. XCI, Nat. Quaest. III, Praef. 9. Marco Aurelio XII, 21). También cabría citar a este respecto el motivo de la soledad (Cfs., entre otros. Cic Ep. ad. Att. XII, 18). En íntima asociación con los motivos filosóficos libremente aplicados, se forma luego a base de todos estos motivos un repertorio general de expresiones experienciales que seguirán siendo la base de todo el desarrollo subsiguiente de la antropología.

## LA PERSONALIDAD

### *El propio*

En la filosofía romana de la vida adquiere expresión la significación autónoma de la vivencia propia frente al mundo y a las interpretaciones del mismo. Ese desplazamiento de significación no es susceptible de una formulación o fundamentación puramente teorética; es más, se muestra en sí mismo reacio a toda teoría, a toda formulación general. Se basa en un desarrollo de la conciencia de personalidad, que sólo puede partir del hombre mismo: Yo puedo hablar de mí, mis vivencias tienen un interés autónomo. Frente a ello, el filósofo se sentirá inclinado a enfrentar a lo particular lo general, a lo pasajero lo duradero, al hombre el universo. Si frente a todo ello el hombre se mantiene apegado a sí mismo, ello no se opera a su vez a base de consideraciones generales; se siente justificado como hombre, como personalidad, no como filósofo que en cierto sentido necesite partir previamente de lo universal para llegar a esta cosa individual, casual en sí.

Pero entonces esta misma representación de la personalidad vuelve a encontrar su expresión idónea y su perfección ideal en una de las grandes tendencias filosóficas:

en la filosofía estoica. En ella es el sabio la representación sublimada de la personalidad. Él es él mismo. Representa, por decirlo así, el yo tal como había llegado a la conciencia de la antigüedad. Se trata siempre en este caso de yo y no-yo, de lo que soy y de lo que no soy. Y por cierto que ser significa un tenerse a sí mismo. Yo soy yo-mismo en cuanto me tengo: Yo como personalidad que me delimito a mí mismo, siempre en contraste con lo demás que queda fuera y ante lo que yo reacciono partiendo de mí, de mí como personalidad consolidada en sí misma. El sabio ha decidido apartarse; tiene su dominio propio deslindado de todo lo demás; se ha encontrado a sí mismo.

En este sentido, la personalidad es un ideal, un fin al que se aspira. Pero la significación antropológica de la representación estoica del sabio estriba ante todo en que en esta forma recibe expresión la propia conciencia de la personalidad, en que en ella, además de la representación del hombre como ser vivo definible por su peculiaridad psicofísica y que como tal sigue siendo un ente impersonal-natural, aparece el hombre como yo que se experimenta y siente a sí mismo en su oposición frente a todo lo que permanece fuera de la esfera del yo. El hecho de que esta representación del yo y esta idea de la personalidad adquiera luego a su vez su explicación dentro del conjunto psíquico, no es en este caso lo esencial, sino que lo que importa es que ahora llegue a ser expuesta la conciencia de personalidad frente a todo lo extrapersonal que hay en nosotros y fuera de nosotros —lo que nosotros mismos no somos y lo que no puede ser nuestro.

De todo lo que le rodea, el hombre aparta una esfera que le parece lo propio, a modo de cosa propia que no puede perder, una esfera de propiedad natural e individual en la que él es él mismo. Pero para poseerme a mí mismo, tengo que tomar posesión de mí mismo. Necesito conocer lo "mío" como tal, deslindar sus fronteras, ejercer en toda su plenitud mi derecho de propiedad en calidad de propietario responsable de sí mismo. Lo mío no son las cosas sino las representaciones de las cosas. No tengo ningún título de propiedad sobre las cosas, pero sí sobre mis representaciones. En este sentido, tengo solamente una propiedad espiritual. Pero ignoramos nues-

tra verdadera propiedad y nos creemos poseer lo que por su condición no puede ser nuestro. Una cosa como tal no puede incorporarse a mi espiritualidad; no puede llegar a ser "mía". Yo no soy la cosa ni la cosa es yo. Yo sólo soy yo, y cuanto pertenece a este yo es lo propio del yo.

Pero al propio tiempo me sé entonces, con ello, libre de las cosas. El mundo de las cosas es mi mundo. Las cosas no penetrarán en mí sino que permanecerán fuera. En mi esfera de propiedad fijamente delimitada en sí, yo soy libre. Todo lo que en ella encuentre, es mi propio, soy yo mismo. Las cosas sólo pueden influir en cuanto se transformen en representaciones. Pero una vez convertidas en representaciones, están sometidas a mi soberanía. Son partes integrantes de mi mundo espiritual propio. Puedo examinarlas, juzgarlas, valorarlas, compararlas, medirlas, subordinarlas, alejarlas de mí, olvidarlas, etc. Puedo llegar a ser dueño de ellas. El poder que no puedo ejercer sobre las cosas, puedo ejercerlo sobre mis representaciones. Para ello necesito solamente privar a las cosas de su autonomía, de su apariencia real y concentrarme en lo que es mío propio.

Todo individuo forma así, según su naturaleza y su modo de ser propio, una esfera de dominio y voluntad delimitada en sí misma, un conjunto autónomo. Todos son un yo en este sentido, un yo contrapuesto a todo lo demás que constituye el mundo exterior, lo otro. Si borro estas fronteras me irrogo en cierto sentido un derecho de disposición que no me pertenece; presento un título de derecho que no me compete; cometo una usurpación de derechos con respecto al mundo exterior. Considero como mío lo que no lo es. Pero en realidad no puedo poseer lo que ya no es mío, lo que no me pertenece. Sigue siendo lo extraño. Frente a mí, mantiene su autonomía, su carácter de cosa extraña. Puede tratarse de una posesión imaginaria, ya que permanece fuera de mi esfera de voluntad, del dominio de mi soberanía; no penetra en mí de suerte que lo tenga. Sólo puedo tener lo que soy yo mismo. Nunca puedo poseer otra cosa que no sea yo mismo.

Mío o no-mío, propio o extraño, dominar o ser-dominado: tales son las categorías fundamentales a base de

las cuales pueden plantearse todas las cuestiones que afectan a la vida. En la vida se encuentra mezclado de un modo peregrino lo extraño y lo propio. Me pierdo en lo que no es mío; me abandono a mí mismo. Dejo de ser una personalidad; ya no soy una cosa unitaria. Frente a esto, es el objetivo procurar que esta vida sea realmente "mi" vida. No me abandono simplemente a la vida; no vivo al azar, sino que vivo *yo*. Administro en cierto sentido mi vida como hombre emancipado, que ha tomado posesión de su propiedad.

De esta suerte el mundo de los hombres se representaría como una serie de individuos dueños de sí mismos que tuvieran todos en sí mismos su principio de soberanía. Pero únicamente el sabio es el dueño perfecto de sí mismo, el hombre que de un modo perfecto administra su propiedad moral-espiritual.

(Epicteto, Dis. II, 16, 28.) Categorías fundamentales del yo y no-yo, de lo mío y no-mío, de lo propio y lo extraño, del dominar y ser-dominado, del pertenecerse a sí mismo y del abandonarse a lo ajeno, etc.: Cfs. Sén. Ep. CLI, 8; CXVI, 5. De Const. Sap. VI, 3. Marco Aurelio, XI, 1; XII, 3. Epicteto, Man. I, 1 ss.; II, 2. Dis. II, 22, 19. Y existe ciertamente una esfera de propiedad moral-espiritual determinada por la misma naturaleza de las cosas, esfera que se trata de delimitar a base de la reflexión sobre sí mismo y en la que es necesario permanecer sin defecciones. Pero para entrar en posesión de su propiedad debe aprender el hombre a dominarse a sí mismo, a vencer las pasiones, a no dar entrada a nada extraño, a ponerse en guardia contra lo exterior, a sustraerse al influjo de la fortuna y a buscar constantemente un refugio en sí mismo. (Cfs. Sén. Ep. IX, 17 s.; XCVIII, 4.) Así llegará el hombre a ser dueño de sí mismo y a poder regular su vida. (Cfs. sobre este punto, Sén. De Ira XXX, 42. Marco Aurelio, XI, 1; V, 20.) Él forma su vida; edifica su vida en vistas a fines conscientes. (Epicteto, Dis. I, 15. Marco Aurelio, VIII, 32, Sén. Ep. XCV, 46.) Se mantiene inconmovible en la fijación de estos fines, subordinándoles todos los demás (Marco Aurelio, XI, 21; II, 16; II, 7.) De este modo adquiere constancia su vida y se convierte él mismo en una personalidad cerrada en sí. (Cfs. Sén. Ep. XX, 2;

XXXI, 8. Cic. De Off. I, 28.) Pero es la filosofía la que proporciona los medios para regular la vida, para administrar como es debido su propiedad moral-espiritual. *Animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuatium derigit cursum.* (Sén. Ep. XVI, 3. Cfs. XCIV, 39.) Nos permite conocer lo que es nuestro y lo que no, afianzando en nosotros lo que nos es propio contra lo demás, contra lo que no está en nuestro poder. (Cfs, Epicteto. Dis. II, 1, 38 ss.; I, 22, 10; II, 5, 4 s.) Nos hace conscientes de nuestro propio poder y autonomía. (Cfs. Epicteto, Dis. II, 23, 10 ss.) Nos enseña que todo lo que sucede, sólo adquiere importancia para nosotros a condición de que se transforme en algo en nosotros, de que se convierta en algo que se opera en nosotros, y que nosotros somos dueños de nosotros mismos, que podemos ejercer la soberanía en el ámbito de nuestra vida. (Cfs. Marco Aurelio XII, 22. Epicteto, Man. I, 5. Sén. Ep. XXX, 17.)

Así, pues, cada cual tiene poder sobre sí mismo y sólo sobre sí mismo. (Cfs. Epicteto, Dis. I, 15, 3 s.; VII, 16; VII, 55. Cfs. también II, 22, 18.) El pleno ejercicio del derecho propio es, sin embargo, a un tiempo misión y destino del hombre; significa auto-perfección de la esencia humana a base del desarrollo total de la personalidad.

### *El hombre sano y el enfermo*

La filosofía romana de la vida constituye una especie de declaración de independencia del hombre como personalidad, una auto-afirmación del yo frente a todo el sector de lo objetivamente dado. Pero esta independencia no se concibe como una cosa que pueda corresponder a todo hombre como tal. Independiente y libre es el sabio. La representación de la personalidad se aclara solamente en el sabio. Sólo el sabio es personalidad. La personalidad es primordialmente un ideal. Pero, por otra parte, lo personal es una cosa natural, y hasta lo único natural para el hombre. El sabio es el hombre que establece la adecuada relación de jerarquías dentro del conjunto estructurado psicofísico humano, que llega a una recta apreciación de todo lo dado, que vive según la natu-

raleza, sintiéndose en armonía con el conjunto de ésta.

La fuerza de la idea estoica, y, además, de toda la filosofía grecorromana de la vida, estriba en la asociación de la representación de personalidad con la de naturaleza. El hombre encuentra la justificación de su personalidad en el mismo conjunto de la naturaleza. La independencia que adquiere, es lo que por vez primera le hace enteramente hombre, insertándolo con tal carácter en el engranaje de la naturaleza. En la contemplación del conjunto encuentra el hombre una corroboración última de su derecho a la personalidad.

Partiendo de este punto resultan entonces una serie de problemas que han llegado a ser de importancia fundamental para el desarrollo de la antropología. El hombre es un ser natural. En él actúa la naturaleza, y esto adquiere expresión en la constitución psicofísica de la organización de su cuerpo, en las condiciones de su desarrollo espiritual, en la disposición de las edades de la vida, en la propensión originaria para la vida social, etc. Si nos mantuviéramos en este punto de vista, llegaríamos a una afirmación de todo lo humano en sus distintas formas y modos de expresión. Por doquiera encontraríamos de nuevo una cosa conforme a la naturaleza o por lo menos cabría que por doquiera intentáramos descubrir una cosa natural-humana. En esta afirmación, que se extiende al conjunto de la naturaleza, estaría incluida también la vida humana en la multiplicidad de todas sus configuraciones. Un humanismo amplio, que abarcara toda la vida humana y estuviera basado en la contemplación total de la naturaleza, sería lo que mejor representaría este punto de vista.

Pero esto parece alterarse desde su fundamento en cuanto la vida conforme a naturaleza, tal como la lleva el sabio, se presenta como algo que propiamente constituye sólo una aspiración y además sólo alcanzable para muy pocos. Con ello, parece obligada una actitud esencialmente distinta del criterio naturalista-humanista, actitud que ha de llevar a problemas totalmente nuevos. ¿Por qué el hombre no es sabio por naturaleza? ¿Por qué necesita previamente hacerse virtuoso para poder vivir de conformidad con la naturaleza?

Para la explicación de este hecho se ofrece una re-

presentación tomada del dominio de la experiencia, representación que adquirirá la máxima importancia también para la época subsiguiente: la representación de la enfermedad. Los hombres que no viven de conformidad con la naturaleza, que viven contra naturaleza, son enfermos, pervertidos. La salud es lo natural: la enfermedad se presenta como lo discrepante, como aberración. La enfermedad, por difundida que pueda estar, se presenta con el carácter de excepción con respecto a la salud; no puede atribuirse, a su vez, a un principio de igual valor contrapuesto a la salud; es con respecto a la salud una cosa negativa. Además de la patología, hay la filosofía del hombre normal, y de ésta se trata cuando hablamos de la naturaleza; ella es lo positivo.

Pero en este caso subsiste el hecho de que la inmensa mayoría de los hombres son "patológicos", de que existe un marcado antagonismo entre lo "corriente" o "promedio" y lo "natural". Esto se pone de manifiesto mejor que nada considerando que también los que están sanos, lo han llegado a ser sólo a base de un esfuerzo laborioso autónomo, de voluntad, que ha necesitado hacer una cura para llegar a serlo. Si desde este punto de vista se examinara el panorama de la humanidad, ésta se presentaría como un gran hospital en el que lograron curarse muy pocos que, a su vez, intentan curar a los demás o a parte de ellos, siempre con éxito muy escaso.

En ello tenemos, sin embargo, un factor que conduce hacia una dirección totalmente distinta del humanismo fundado en la concepción de la naturaleza y que por todas partes ejerce su influjo total. Si aceptamos la posibilidad de comprobar tales "anomalías", sin que por ello sufra quebranto el orden natural como tal, la postura resulta totalmente distinta según que se busque lo "natural" en todos los aspectos de la vida humana, siguiendo por doquiera los efectos de la naturaleza, o que se parta desde un principio de una representación ideal que permita considerar como cosa "patológica" a lo humano "promedio". En el primer caso se trata de una vasta afirmación de lo humano-general, mientras que en el segundo parece predominar totalmente la postura negativa.

De esta suerte los dos puntos de vista parecen llevar a criterios valorativos de la realidad humana concreta com-

pletamente distintos. Pero es necesario abstenerse de la precipitación de querer ver en la postura estoica y en la filosofía romana de la vida en general, en esta concepción de la humanidad concretamente dada como colección de casos patológicos, un punto de partida autónomo, a modo de concepción de la vida humana, fundada en sí misma. Lo decisivo en este caso es siempre la voluntad personal de curar, no la visión de los enfermos que siguen obstinándose en sus estados patológicos, ni tampoco la propia intelección de la enfermedad en la que alguien pudiera detenerse. Esta concepción tiene el mero alcance de acentuar tanto más intensamente la personalidad, de crear individuos que, partiendo totalmente de sí mismos y para sí mismos, buscan la posición más idónea con respecto al mundo.

La contradicción que existe entre estos dos modos de representación —entre la representación, inspirada en Aristóteles, de una naturaleza eficiente por doquiera y que en todas sus creaciones llega a la perfección y la representación de lo contrario a naturaleza en los hombres, que necesita ser previamente superado para que la vida humana se convierta en una cosa "conforme a naturaleza"— esta contradicción no se hace plenamente consciente hasta que llegamos a San Agustín, constituyendo en él un motivo fundamental de toda su concepción del mundo y de la vida. Por el contrario, en la filosofía grecorromana de la vida, lo decisivo sigue siendo siempre la misma voluntad de curación, tal como corresponde a la postura personal orientada a la perfección de sí mismo.

Frente a esto, surgen cuestiones como la que se pregunta por qué entonces el hombre sólo puede llegar a curar, por qué una vida conforme a naturaleza sólo es alcanzable en base a un sumo esfuerzo, por qué esta curación sólo es concedida a muy pocos hombres, etc. Aun en los casos en que son tratadas esas cuestiones, no afectan a lo esencial de la postura terapéutico-práctica adoptada en antropología, postura que no requiere tales consideraciones para justificarse. El hombre que quiere curar, no necesita entretenerse en largas consideraciones sobre el hecho de que él y los demás hombres estén enfermos. Quiere curarse; busca los medios de curación, y todo lo demás se subordina a esta aspiración, existiendo hasta cierto punto

únicamente en la voluntad de curar, de suerte que en cierto sentido los mismos motivos de la concepción del mundo deben juzgarse, a su vez, por su valor terapéutico, y considerarse como factores en el desarrollo perfecto de la conciencia de personalidad.

*Personalidad y conciencia del mundo*

El sabio vive con conciencia del mundo. Éste se halla siempre presente ante él. Esta conciencia del mundo determina su conducta en la vida. Es personalidad, la personalidad perfecta en sí misma que partiendo de sí toma posiciones respecto al mundo. El yo consciente de sí mismo, reflexiona sobre el mundo, sobre las relaciones en que él se halla con el universo. El hombre y el mundo: esta fórmula no puede tener un sentido recto mientras el hombre se conciba sólo como ser genérico, aunque a su vez como natural. Pero en este caso es sólo el hombre el que habla partiendo de su yo y adquiere por su propio esfuerzo una independencia frente a las cosas y a los hombres. Yo y el mundo tiene un sentido en este caso, sentido que no puede tener el hombre y el mundo, sentido que sólo puede comprenderse partiendo del individuo que siente y actúa autónomamente para dar luego, así, una significación totalmente nueva al mismo ser y experiencia personales.

Esta postura autónoma con respecto al mundo no presupone una solución unívoca de todos los problemas que plantea el mundo y la vida. Los fines que se fija el sabio no necesitan para ello de un conocimiento del mundo metódicamente fundamentado. Es más, podría decirse que el sabio permanecería siempre fiel a sí mismo y viviría en armonía con el universo, cualquiera que fuese en definitiva la concepción del mundo por la que se decidiera. Sigue estando seguro de sí mismo, sigue su camino sin desorientarse, y en esta marcha le es posible tener presentes posibilidades totalmente distintas de la interpretación del mundo y de su propio destino como ser que vive en él. El hecho de que adopte una u otra actitud hacia el mundo y hacia la vida de los hombres, no altera su postura fundamental. Es más, precisamente el tener en cuenta posibilidades distintas le afianza en sus convicciones, pues

éstas se mantienen a pesar de las hipótesis totalmente distintas sobre el mundo y sobre la vida, y se revelan fundamentadas en sí mismas y como independientes de todas las hipótesis metafísicas.

Esto es una última expresión de la autonomía de la personalidad y por añadidura una coronación de la postura fundamental característica para la filosofía de la vida en general. El hombre no pretende ya entenderse a sí mismo partiendo de una determinada interpretación del mundo, sino que busca y encuentra en sí mismo los valores y objetivos que determinen la configuración de su vida, y aspira, partiendo de ellos, a regular su conducta con respecto al mundo. Así, pues, ya no se trata de una concepción del mundo que tenga una existencia aparte, de un mundo que quepa presentar como tal y deba ser concebido e interpretado en formas determinadas y fundadas en sí mismas, sino siempre de una referencia de la vida al mundo, al todo universal tal como se presenta al hombre, prescindiendo de toda interpretación determinada, de una conciencia del mundo que no presupone ningún saber determinado acerca de éste.

Esta conciencia del mundo es una cosa propia del sabio. Únicamente el sabio consciente del todo, sin olvidar el mundo, pensando y obrando en vistas al universo. Esta conciencia le da a su vida firmeza y constancia a un tiempo. Por el contrario, el hombre no sabio no tiene conciencia del mundo; no llega a una concepción universal de las cosas y de su propia vida. Las pasiones le llevan de un lado para otro, y lo que experimenta no se acomoda a un engranaje de conjunto. Las cosas que se le presentan, toman proporciones indebidas. Ve las cosas falsamente. Se hace una imagen falsa de sí mismo y del mundo, o, mejor dicho, no logra formarse ninguna concepción coherente en sí. Ni siquiera está de acuerdo consigo mismo, ni con la sucesión lógica de su vida, ni con las cosas, ni con el universo. Es como un ausente. Ha perdido la relación con el mundo. Frente a esto, curar significa volver a sí mismo, a su unidad de vida, al universo, restablecimiento de las proporciones. El sabio es "mundanal", es cósmico. No se deja apartar del mundo, desplazar del engranaje del mundo. Las pasiones aíslan al hombre; la vida racional, por el contrario, significa incorporación al engranaje del

mundo. El sabio contempla el mundo y se siente uno con él. Las disonancias de la pasión no existen ya para él. Él es él mismo y fiel al mundo. Vive de conformidad con la norma del mundo y permanece en la normalidad universal.

De esta suerte, el tipo del sabio constituye la realización del sentido natural de la vida en coincidencia con el conjunto. Entre el tipo del sabio y la representación del mundo, existe, en este aspecto, una relación indisoluble. Partiendo de ella, puede el sabio ir más allá y buscar en el universo mismo la justificación objetiva de su aspiración. Tomando posesión de sí mismo y regulando autónomamente su vida, se siente al propio tiempo ciudadano de una república universal regulada legal y racionalmente. El ejercicio de sus derechos de personalidad libre, se le presenta al propio tiempo como cumplimiento de la ley universal. Constituyéndose como personalidad autónoma, imponiendo lo que es "suyo", ejerciendo el dominio sobre sí mismo, actúa al propio tiempo en armonía con el orden universal y vive de conformidad con la naturaleza. La conciencia de la personalidad y la conciencia del mundo encuentran en este caso una unidad última.

Constantemente se insiste en que el sabio es una rareza. (Cfs., entre otros, Sén. De Ira II, 10, 6. Cic. Tusc. II, 22.) Con ello se acepta también que sólo a muy pocos les es dable alcanzar el ideal de personalidad que se expresa en el sabio. *Magnam rem puta unum hominem agere, Praeter sapientem autem nemo unum agita, ceteri multiformes sumus* (Sén. Ep. CXX, 22). Pero esto parece extraño si se tiene en cuenta que la sabiduría y el desarrollo completo de una personalidad afianzada en sí misma, son el fin natural del hombre. (Cfs. Marco Aurelio V, 1, 9.) El hecho de que todos los hombres no sean sabios, revela que aquí hay algo que no está en orden. Son precisamente todos enfermos. Enfermedad-salud, son modos de explicación que sin necesidad de suprimir la relación entre la sabiduría y la naturaleza, aclaran las anomalías humanas de un modo orientado para que sea universalmente entendido, o sea, en los fenómenos de enfermedad y salud. (Cfs. Cic. Tusc. IV, 10, 13, 14 Diógenes Laercio, VII, 115.) El sabio es el sano. (Cfs. Sén. Ep. LXXII, 6.) Su actitud hacia los demás hombres es la del médico hacia los enfermos. (Sén. De Const. Sap. XIII, 1, 2.) La filosofía

sirve de remedio. (Cfs., entre otros, Epicteto, Dis. II, 21, 15. Marco Aurelio V, 1, 9.) El sabio cura el alma; es médico de almas. Precisamente aspira a una psicoterapia de aplicación práctica. *Animi remedia inventa sunt ab antiquis. Quomodo autem ad moveantur aut quando, nostri operis est quaerere.* (Sén. Ep. LXIV, 8 s.)

Pero ahora cabe plantear la cuestión de la causa de que casi todos los hombres sufren trastornos espirituales (cfs. Arnim. III, 662) y necesiten al filósofo. La filosofía hace que nos demos cuenta de la enfermedad. (Cfs. Epicteto, Dis. I, 26, 15.) Pero ¿no nos declara también la enfermedad misma?

*Omnia vitia contra naturam pugnant.* (Sén. Ep. CXXII, 5). *Nulli nos vitio natura conciliat* (Sén. Ep. XCIV, 56, Diógenes Laercio, VII, 89). Estamos corrompidos: el hombre ordinario es un ser pervertido. Y esta perversión es por cierto inherente a nosotros. En nosotros mismos se halla la sede del mal, y por ello no lo advertimos y nos resulta tanto más difícil curarnos. *Quid nos decipimus? Non est extrinsecus malum nostrum; intra nos est, in visceribus ipsis sedet et ideo difficulter ab sanitatem pervenimus quia nos aegrotare nescimus* (Sén. Ep. L, 4). Nuestra constitución psicofísica es en cierto sentido falseada, nuestra vida anímica anormal. (Cfs. Diógenes Laercio VII, III, 115. Cic. Tusc. IV, 10, 13, 14. Sén. Ep. LXXV.)

Pero sería impropio querer destacar, como motivo independiente aparte, esta postura pesimista con respecto al hombre medio, a la masa de los hombres. Las consecuencias en este respecto las sacarán solamente los tiempos posteriores desde San Agustín hasta Rousseau. En la filosofía grecorromana de la vida no deja de haber interpretaciones basadas en la filosofía estoica, pero por importantes que sean los estímulos que esas teorías contengan para los tiempos subsiguientes (Cfs. Arnim. III, 228 ss. Sén. Ep. XC. Saeculum aureum. Sén. Natur. Quaest. III, 30), no son, sin embargo, lo decisivo en este caso. No debe olvidarse que el filósofo de la vida quiere curar e influir; es un médico que en sus consultas trae a colación comentarios generales sobre el origen de la enfermedad en general, pero lo que sobre todo le importa es indicar al paciente el camino para que se cure. Es más, semejantes consideraciones deben ser comprendidas luego, a su vez,

como partiendo de algún modo del punto de vista terapéutico; la voluntad de curar imprime a todo su matiz especial. Pronto procura el médico hacer visible para el paciente toda la gravedad de su dolencia y de la dolencia del hombre en general; pronto despierta en él la esperanza de curación, para luego llevarle de nuevo a estados de ánimo para que advierta los esfuerzos que necesita para alcanzar el fin. (Cfs., entre otros, Sén. De Ira, II, 12, 4; II, 13, 1; II, 10, 8. Ep. L., 7 ss.; Cic. Tusc. III, 6). No debe dejarse ningún medio sin probar (Cfs. Sén. Ep. XCV, 29); todo tiene que servir para el mismo fin.

En base de esta aspiración finalista debe juzgarse, pues, también la postura con respecto a los males de este mundo. Son obstáculos que se oponen a nuestra voluntad y que deben ser vencidos. *Imus per obstantia. Itaque pugnemus...* (Sén. Ep. LII, 7.) Se trata de luchar y triunfar. *Effuggere non potes necessitates, potes vincere* (ibíd. XXXVII, 3). Esta postura dinámico-personal con respecto a cuanto sucede en el mundo, es fundamental para entender con respecto a cuanto sucede en el mundo, es fundamental para entender la filosofía romana de la vida. No es posible plantear los problemas separados de la personalidad volitiva. La referencia sistemática de todo el hombre que procura imponerse, dominar su vida, es el punto de vista decisivo. Este hombre no rehuye la lucha. Quiere probar sus fuerzas en la vida. (Sén. De Prov. IV, 21; IV, 12.) *Avida est periculi virtus...* (Ibíd. IV, 4).

Esta postura con respecto a la vida tiene en sí algo improblemático. El problema se desplaza de la vida como tal, de las limitaciones de la vida, de lo azaroso de la vida, etc., a la configuración activa de la vida. No quién soy yo, de dónde vengo yo y a dónde voy yo, sino: ¿Qué puedo yo, qué debo hacer de mí, qué fin debo proponerme y cuáles son los medios para alcanzarlo? San Agustín se pone la cuestión siguiente: ¿Pero por qué he de luchar propiamente y esforzarme? Esta cuestión no se la plantea, en el fondo, la filosofía romana de la vida. Para San Agustín: Deber luchar; para los filósofos romanos de la vida: Querer luchar. El sabio no se extraña de la imperfección del hombre ni se la reprocha. Recorre con su mirada todas las condiciones de la vida humana. *Nemo autem naturae sanus irascitur* (Sén. De Ira, II, 10, 6)

Hasta lo innatural le parece natural. El sabio lo estudia todo con serenidad. *Talis est sapientis animus, qualis super lunam, semper illic serenum est* (Sén. Ep. LI, 16). Su voluntad está en armonía con todo lo que ocurre. (Epicteto, Dis. II. 14, 7. Cfs. Man 8). Ζῆσον ὡς ἐν ὄρει. Marco Aurelio, X. 15).

*El hombre como ser natural y como personalidad*

El tipo de sabio elaborado en la filosofía grecorromana de la vida, no es una cosa que pueda interpretarse en base del engranaje cósmico del mundo. Cuando se encuentran tales interpretaciones de carácter cosmogónico y escatológico, se trata de especulaciones de otra índole. El sabio es un concepto vital, una forma de autoafirmación personal, comprensible solamente partiendo de la experiencia humana, un ideal que sólo adquiere su valor haciendo entrar en juego a la personalidad, como cuya sublimación se presenta. Lo que propiamente se expresa en el tipo del sabio es el factor personal-autónomo de la vida humana. El sabio es para la Antigüedad el símbolo de la personalidad libre que partiendo de sí mismo toma posiciones frente a los acontecimientos, frente al suceder total de la naturaleza y frente a su propia limitación humana. En esta representación de la personalidad libre que en su soberano arbitrio, en su esfera propia se sabe en coincidencia consigo mismo y con el todo universal, llega a su apogeo la filosofía grecorromana de la vida.

Esta conciencia de personalidad no es una cosa que pueda comprenderse partiendo de la postura antropológica puramente científico-filosófica. Semejante postura presupone que el hombre sale hasta cierto punto de sí mismo, se examina desde fuera, se considera como una cosa que hay que comprender en general. La significación específica que para él tiene su vida, o que la de los demás tiene para ellos, tiene que desaparecer entonces; él mismo y los demás son proyectados en el mismo plano impersonal. Lo que le ocurra a él, pierde su interés, mientras le ocurra a *él*, y sólo sirve para facilitar la contemplación y conocimiento de algo que ya no le afecta especialmente a él mismo sino al hombre. Pero tampoco es entonces el hombre una cosa que pueda interesarle en su específica significación huma-

no-egoísta; es sólo un objeto de investigación científica y se clasifica sin dificultad en una serie gradual de seres vivos susceptibles de definición científica, serie en la que se le asigna luego a él su posición de valor que debe determinarse igualmente según criterios científicos objetivos.

Ahora bien, en esta postura misma hay ciertos factores esenciales que determinan la actitud del hombre en la vida, los cuales precisamente, al emanciparle de sí mismo y de su egoidad, influyen configurativamente en su vida y pueden determinar su actitud personal hacia los hombres y el mundo. Pero ciertas tendencias vitales completamente originarias que reclaman expresión, no pueden en este caso obtener una representación idónea; el hombre personal no puede pronunciarse, no puede referir de su vida, ni dar a la significación propia de lo que experimentó y de lo que le sucedió una forma de expresión en la que aparezcan estas experiencias, sin quitarles su carácter y su significación propios.

Para la antropología orientada en sentido naturalista, se trata ante todo del hombre como naturalista, de la constitución del hombre, de lo que realmente es el hombre en esta vida, del hombre como engranaje estructural, tal como puede ser comprendido fuera de toda experiencia especial de la vida. Este criterio sigue siendo también decisivo para la filosofía grecorromana de la vida. Pero, además, el hombre, tal como se presenta en su propia experiencia de la vida y con la de los demás, llega en ella a reflexión sobre sí mismo; la misma personalidad humana se afirma frente a todo lo general-natural. Pero este hombre no pretende conocer únicamente, sino que quiere configurar su vida, establecer directivas para su actividad vital. En modo alguno es para sí en primer lugar una cosa dada, sino que quiere llegar a ser algo, alcanzar algo, hacer de sí algo. Para ello es nuevamente la antropología aplicada de un modo científico-filosófico la que puede proporcionarle ciertos medios. Se convierte en ciencia aplicada, en terapéutica del alma que permite al hombre hacerse dueño de sus pasiones y realizar de esta suerte en sí el ideal de la personalidad libre. Pero por importante que sea este factor para el desarrollo de la filosofía grecorromana de la vida y para la evolución subsiguiente hasta la edad moderna, sólo puede ser comprendido a su vez y sólo

adquiere su genuino sentido cuando se parte de la voluntad personal de estructurar la vida, de la voluntad de "sanar". No es lo propiamente importante que la antropología científica admita ciertas aplicaciones prácticas, sino la circunstancia de que el hombre de la filosofía busque para sí mismo soluciones, que espere de ella que le ofrezca medios para que él pueda por sí mismo dar forma a su vida. La analogía con la medicina puede resultar a menudo engañosa en este caso, pues en ella se presupone sin más la voluntad del paciente de curarse, mientras que para la filosofía grecorromana de la vida esta misma voluntad de curarse es, a su vez, un factor decisivo que confiere a esta postura su significación propia y ejerce un influjo determinado en toda la configuración de la antropología. En el fondo, se trata siempre en este caso de una cosa: no busco ninguna clase de posibilidades de aplicación prácticas de algún modo separables de la personalidad misma, es decir, un factor que de antemano pueda concebirse científicamente de un modo teórico o práctico y que no quepa entender sin la significación que ahora se atribuye a las experiencias personales de la vida.

De esta suerte, la experiencia personal sigue siendo siempre lo decisivo. El hombre, tal como puede concebirse en virtud de su constitución psicológica, es el sujeto natural de la vida, y sus cualidades generales se reproducen en todos los procesos de la vida y su definición genérica se determina por los límites y curso de la vida misma. Pero esta vida misma tiene que ser comprendida luego, a su vez, en su significación personal propia, en toda la diversidad de lo vivido, tal como adquiere significado especial en toda vida. Por último, esta vida es luego una cosa que podemos regular, que debemos estructurar y ordenar. Pero el sujeto de esta actividad encaminada a la vida misma, no puede ser el hombre pura y simplemente, sino sólo el hombre que ha llegado a ser dueño de sí mismo, que, dentro de las condiciones impuestas a su vida, ejerce el dominio de sí mismo y de la vida: la personalidad que ha llegado a tener conciencia de sí misma.

*Positivismo de la vida*

En la filosofía grecorromana de la vida, la vida, tal como es vivida, se presenta como una cosa primaria. Todo se refiere a la vida; todo se amolda al curso de la vida y todo lo que ocurre o de algún modo constituye un valor vital, fomenta o perjudica la configuración en la vida. El mismo conocimiento aparece como función en el engranaje de la vida, es él mismo, a su vez, valor vital. El: yo vivo, tiene la primacía, y cuantas impresiones recibe el hombre, cuanto sufre y hace, cuanto piensa, sus opiniones y conocimientos, todo ello debe ser concebido y valorado partiendo de la vida. Ahora bien, partiendo de esta positividad de la vida, todo, a su vez, adquiere un carácter positivo, precisamente en virtud de la referencia a la vida en que se presenta: los hombres, las cosas, los acaecimientos. Todo se halla en relaciones de valores con la personalidad viva. Todo se presenta como valor vital, y frente a todo se plantea la cuestión, no de qué es —la filosofía de la vida tiene que aceptar las cosas como tales según su existencia y modo de aparición, concibiéndolas propiamente en sus relaciones con la vida—, sino de qué valor tiene, qué significa en el engranaje de la vida, qué función puede desempeñar en mi vida.

Así, pues, la vida es el punto de partida del cual no puede retrocederse; es ella el gran dato. Esto no debe interpretarse en el sentido de que constituya lo dicho una proposición de conocimiento. La certidumbre de la vida no es certidumbre de conocimiento. Certidumbre de la vida significa actividad en la vida, conciencia de la posibilidad de actuar en la vida, conciencia de que yo vivo, de que ciertas impresiones me afectan a mí mismo, etc. Es una cosa directamente enlazada con la sensación de personalidad, y en cierto sentido no es más que expresión de esta sensación. No: yo soy, sino: yo soy yo; no: vida pura y simplemente, sino: "mi" vida es lo decisivo. En la filosofía grecorromana de la vida se hallan indisolublemente unidas las dos cosas: vida y conciencia de personalidad. Cuanto ocurre tiene una referencia a la vida, se incorpora al curso de la vida, y lo que sucede dentro del curso de la vida, me sucede a mí, es vivencia personal.

En este: yo vivo, se halla un punto de partida de la

antropologia autónomo. Toda filosofía acata la primacía de la vida. Yo vivo implica también que yo filosofo. También el filosofar mismo debe y puede, a su vez, llegar a ser una actividad decisiva para dar forma a la vida, precisamente en cuanto función vital y siempre en vistas a la vida.

Ahora bien, la autosuficiencia del: yo vivo, la vigencia viva de esta misma máxima, depende, a su vez, de ciertos presupuestos. Como vimos, el yo vivo no tiene un significado autónomo de conocimiento. Es más, nada parece más inaccesible al conocer que esta vida en su doble carácter biológico y biográfico y que el yo en su forma personal. Pero aun cuando yo me detuviera en la misma contemplación de la vida, en la vida tal como la siento y tal como constantemente la tengo presente, parece, sin embargo, que no podría quedarme allí y que en la vida misma habría siempre algo que me llevaría más allá de mi vida. La vida es realidad, la vida es una cosa universal. Yo siento en mí mismo esta vida; yo participo de la vida universal. La vida pasa por mí como por todas las demás criaturas. Unas veces vivo más, otras veces menos. Pero ¿qué significa en todo esto "mi" vida, esta vida asociada a una personalidad en la experiencia de la vida, el curso de la vida con sus condiciones vitales egocéntricas? ¿Quién soy yo que diga de mí: yo vivo? y, además, luego: ¿Qué es, pues, propiamente este "mi vida"? La duración de mi vida es limitada. Yo vivo significa: yo muero. El: yo vivo, había de significar, sin embargo, afirmación de la vida: certidumbre de la vida y confianza en la vida. Había de significar, además, que de algún modo tengo a esta vida en mi poder, que puedo regularla, que es o puede llegar a ser *mi* vida.

Por lo tanto, el punto de partida: "yo vivo" se plantea a su vez como problema, como tarea. Nada parece ser más simple, nada parece corresponder mejor al sano entendimiento humano que la primacía de la vida y la definición de todo lo demás según su valor en la vida. Es más, parece que en ello estriba el punto de partida natural de toda reflexión sobre sí mismo y de toda antropología fundada en la autorreflexión personal. Pero al propio tiempo resulta difícil mantenerse fundamentalmente en esa posición. El conocer se queda por detrás de la vida y el afán

del alma humana aspira a rebasar los límites de la vida. La filosofía grecorromana de la vida es un primer gran intento de comprender la vida partiendo de la vida misma. En este sentido describe una postura típica, que como tal conserva su valor porque precisamente expresa una de las actividades posibles del hombre con respecto a sí mismo y a su vida, constituyendo así uno de los motivos fundamentales de la antropología.

La representación de la personalidad, tal como se elaboró en la filosofía grecorromana de la vida, es una cosa propia de esta antropología. Sin duda pueden mencionarse, a modo de transiciones de anteriores criterios antropológicos, desarrollos de ciertos motivos, tales como el amor de sí mismo, la conservación de sí mismo, el impulso a seguir su propia naturaleza. (Cfs., entre otros, Dió^genes Laercio VII, 85. Sén. Ep. CXXI, 17. Epicteto, Dis. II, 22, 10.) Pero, comparada con estos y otros precedentes análogos, la representación de personalidad sigue siendo una cosa especial. Debe ser vista partiendo del sujeto, se basa en la actuación en la vida, y se presenta como acto, como toma de posesión de sí mismo.

Sería falso también que la representación de personalidad pretendiera deducirse de la representación general del hombre a base de la suposición de diferencias cualitativas entre los distintos hombres. Esto implicaría una confusión de personalidad e individualidad. La individualidad, tal como la conciben los clásicos, se compagina sin dificultad con la representación natural del hombre, especialmente por intermedio del concepto de tipo: el hombre con determinadas peculiaridades que no por ello deja de ser hombre. (Cic. De Off. I, 107 ss. De Fin. V, 9. Cfs. también Epicteto, Dis. I, 2.) Se recomienda luego al hombre de temperamento individual que se mantenga en su peculiaridad. (Cfs. Cic. De Off. I, 110.) Lo decisivo para la representación de personalidad es el hecho de lo "propio", no la cualidad de lo propio. Lo propio: no cualitativamente distinto, sino especializado: es "*mío*". En tal caso puedo sentirme "otro": un hombre que vive en sí mismo, apartándose del ambiente. (Cfs., por ejemplo: Marco Aurelio IV, 3.) En ello se vislumbran ya gérmenes de una asociación de personalidad e individualidad. Pero lo esencial

sigue siendo siempre el hecho de la autoafirmación, el: yo quiero, la relación del propietario con la propiedad.

Ahora bien, por otra parte, la personalidad no debe concebirse tampoco como una cosa que haya de representarse de un modo estático y objetivo; no debe buscarse una definición psicológica unívoca del yo. Todos esos intentos se apoyan de algún modo en Aristóteles y representan propiamente una reconstrucción, en cuando quiere aislárseles, partiendo de la sensación de personalidad, tal como se expresa en la filosofía grecorromana de la vida. (Cfs. Cic. De Rep. VI, 24. Cfs. también Epicteto, Dis. II, 10, 1.) Lo mismo cabe decir de todos los ensayos para localizar de algún modo la personalidad en el engranaje psíquico total. Por último, lo que así se ofrece, es "mío", pero no yo, definiendo solamente la propiedad pero no el propietario mismo, que en modo alguno puede ser concebido precisamente partiendo de eso (Cfs. Marco Aurelio X, 24. Cfs. también Sén. Ep. CXXI, 16), aunque en este caso se trate de una toma de posesión de sí mismo, de un volverse hacia sí mismo. (Cfs., entre otros, Marco Aurelio X, 37; V, 11.)

En todo esto es necesario no perder nunca de vista que la personalidad constituye una cosa dinámica y que debe ser buscada en la acción misma, analizando los medios que conducen a su formación completa. Su intérprete será siempre el sabio, el único hombre libre (Arnin. III, 597. Diógenes Laercio VII, 121), en relación y combinación con los diversos modos de representación sacados de la vida todos los cuales expresan este ideal de semejante personalidad de voluntad fuerte y apoyada en sí misma: virilidad, valentía, grandeza, generosidad, postura romano-heroica frente a la vida y a la muerte, etc. (Cic. Tusc. II, 13; IV, 24; III, 7. Sén. De Const. Sap. X, 2; XX, 4. Sén. De Clem. II, III, IV. Epicteto, Dis. II, 17, 19. Marco Aurelio II, 5; III, 5. Diógenes Laercio, VII, 93. El ejemplo de Catón: Arnim. III, 5. Sén. De Const. Sap. II, 7, 1, etc.)

Pero del mismo modo que la sensación de yo no puede describirse unívocamente de un modo psicológico, tampoco, por otra parte, cabe deducir de algún esquema cósmico la personalidad. Yo sigo siendo yo, cualquiera que sea la interpretación que se dé al mundo y al acaecer universal. La elaboración completa de mi personalidad es

independiente de eso. (Cfs. Sén. Ep. XVI, 4. Marco Aurelio XII, 14.) La experiencia de personalidad en la actividad viva aparece como potencia autónoma frente a toda concepción del mundo. Lo dado al yo, al reflexionar éste sobre sí y sobre su vida, es el hecho del mundo mismo, y precisamente concebido siempre en sus relaciones con la vida. Además del yo, hay lo otro. Además de la decisión personal, lo que el destino determina. Además de la autoafirmación viva del yo, la muerte, lo perecedero. Estas referencias a la vida aparecen entonces de los modos más diversos en la conciencia. Reflexiones sobre el mundo desde el punto de vista del hombre: ¿Qué es el mundo para nosotros? ¿Qué somos nosotros para el mundo? En la elaboración exhaustiva de estas referencias a la vida en las formas más diversas, estriba sobre todo la importancia de la filosofía grecorromana de la vida, y no en la formación de motivos metafísicos que no pueden determinarse debidamente si se les separa de todo el engranaje de la vida. (Cfs. Diógenes Laercio, VII, 137; VII, 143.) Estas referencias a la vida pueden ser del más variado carácter: *Fatum* (Sén. Ep. XVI, 4; XCIII, 1, ss. Marco Aurelio, III, 7; V, 8; V, 24, etc.), *Fortuna* (Sén. Ep. LX?IV, 6 ss.; XCI, 2; XCII, 2; Sén. De Tranq. Anim. X, 3. Sén. De Const. Sap. XIX, 5), *Providentia* (Epicteto, Dis. I, 16. Marco Aurelio, II, 3, etc.). Viene luego, además, toda la variedad de las referencias a la vida tal como reflejan los datos cósmicos en la vida humana. (Cfs., sobre esto, por ejemplo, las distintas manifestaciones de Marco Aurelio sobre la naturaleza en sus relaciones con el hombre y sobre las relaciones del hombre con la naturaleza: V, 18; VIII, 46; X, 3; X, 14). Sensación del mundo tal como se refleja en el hombre según las distintas circunstancias de la vida. Múltiples aspectos del mundo. Distintas impresiones cósmicas. Elaboración de motivos típicos, por ejemplo: grandeza y eternidad del mundo comparadas con lo perecedero de la vida humana (Cfs. Marco Aurelio IV, 43; V, 24; VIII, 25; X, 17 s.; X, 27), apartamiento del hombre del acaecer mutable (Cfs. ibíd. V, 10; XII, 34), lo exultante de la contemplación del mundo (Cfs. Epicteto, Dis. II, 16, 32. Sén. Ep. LXV, 18), lo inagotable de la naturaleza (Cfs. Sén. Nat. Quaest. III, 30; VII, 30) y otros por el estilo. Incluso en los casos en que se trata de hipótesis elaboradas

con criterios de cosmogonía y filosofía de la historia, esta referencia a la vida y a la impresión personal sigue siendo una cosa totalmente esencial. (Cfs., por ejemplo, Marco Aurelio IX, 28; XI, 1.)

En todo esto sigue siendo motivo fundamental la postura fundamental que frente al mundo adopta la personalidad apoyada en sí misma. ¿Cómo me comporto yo, cómo te comportas tú con respecto al mundo? Y esta cuestión se plantea para toda personalidad como tal. Cada cual tiene el derecho y el deber de ponerse la cuestión, y al fin y al cabo sólo puede contestarla partiendo de sí mismo. Sostiene un diálogo con el mundo. (Cfs. Marco Aurelio IV, 23; X, 14; X, 21.) Se sitúa frente al mundo, le habla, le pregunta. Se coloca en actitud defensiva, hace la paz con el mundo y reconoce al mundo. (Cfs., por ejemplo, ibíd. VII, 18; VIII, 55.) Al propio tiempo experimenta la unidad del conjunto, se siente a sí mismo miembro de este mundo, en un engranaje solidario con todo. (Epicteto, Dis. I, 14, 1. Marco Aurelio VI, 38; VIII, 9; VII, 13; X, 6, etc.) También en ello sigue siendo en este caso personalidad, y esta conciencia tal como se presenta en la experiencia activa de la vida, determina también, en última instancia, su conducta hacia el universo. Se siente miembro activo de este mundo, que se le presenta a sí mismo, a su vez, como engranaje activo de la vida. A fuer de personalidad libre, se somete al poder superior y se incorpora al engranaje del mundo. (Cfs. Cic. De Fin. III, 64. Sén. Ep. XCV, 52. Epicteto, Dis. I, 14, 15. Marco Aurelio IV, 4; V, 30; VI, 24; X, 28.)

Pero sea cual sea el valor de estas y otras especulaciones, todo esto sólo adquiere su sentido peculiar cuando es concebido en el conjunto de la vida y se intenta determinarlo en su valor para la vida. Es más, hay que aplicar siempre de nuevo a todas estas representaciones el criterio del efecto vivo, de la realidad misma de la vida, en lo que la vida misma sigue siendo siempre lo central y para sus fines puede servirse de modos de representación completamente distintos. La vida misma no puede, a su vez, "ser deducida"; no puede representarse como una cosa susceptible de ser separada de la experiencia de la vida. La vida sólo puede ser expuesta partiendo de la vida. La vida es sólo experimentable. Frente a todo lo puramente especulativo, frente a toda dialéctica gnoseológico-meta-

física disolvente, tenemos que mantenernos fieles a la vida. (Cfs. sobre esto, Sén. Ep. LXXXVIII, 43 ss. Epicteto, Dis. L, 27, 17 ss.; I, 5, 6 ss. Cfs. también Sén. Ep. XLIX, 5 ss.)

*Vivere tota vita discendum est et, quod magis fortasse miraberis, tota vita discendum est mori* (Sén. De Brev. Vitae, VII, 3. Cfs. Ep. LXXVII, 11). A ello tiene que volverse siempre; es el motivo fundamental de la misma filosofía romana de la vida, y a él se halla subordinado todo lo demás. Para aprender a vivir necesitamos valorar debidamente la importancia que para la vida tiene todo lo que se nos ofrece, hacernos clara conciencia de los valores vitales. Nada puede quedar sin valorar; todo tiene que ser puesto en relación con la vida, con los verdaderos valores vitales, con la vida como conjunto. (Cfs. Sén. Ep. XLII, 8 ss.; LXXXIX, 14; XCV, 54-57. Marco Aurelio X, 31; IV, 32.) Todo se agrupa en un engranaje de valores que hay que formar y concebir partiendo de puntos de vistas homogéneos. De esta forma abarcamos el panorama de la vida y nos hacemos dueños de ella. La dominamos y gobernamos y le imprimimos orden y unidad: reflexión sobre el conjunto de la vida, proporcionamiento, ordenación de la vida. (Cfs. Sén. Ep. XX, XCV, 46, 57. Cfs. también Plin. Ep. III, 1: *Me autem ut certus siderum cursus ita vita hominum disposita delectat, senum praesertim.*)

Así, pues, el positivismo romano de la vida impone sistemáticamente el principio de la primacía de la vida. Yo vivo y quiero vivir. Quiero mantenerme en mi vida, no dejarme apartar por nada del fin de mi vida, concebirlo todo partiendo de la vida, interpretarlo todo en su importancia para la vida e incorporarlo al engranaje total de mi vida. Para ello es necesario que tenga constantemente presente el conjunto de mi vida.

Pero entonces esta vida misma se presenta, a su vez, como una cosa relativa, limitada, perecedera. (Cfs., por ejemplo, Marco Aurelio, II, 17; IV, 43; V, 23; IX, 30, 32.) Sé que soy mortal. Se trata entonces de concebir también el morir partiendo de la vida, incluirlo en el engranaje total de la vida. *Tu nescis unum esse ex vitae officiis et mori?* (Sén. Ep. LXXVII, 19. Cfs. Marco Aurelio VI, 2; IX, 21. Sén. Ep. XXX, 10.) Esto es un último en la filosofía grecorromana de la vida: saber morir, una última con-

servación, una última afirmación de la personalidad libre. (Cfs. Sén. Ep. XXV, 10. Epicteto, Dis. I, 1, 21 y 23; II, 1, 13 y 38. Cfs. Cic. Tusc. I, 49.) Saber morir sin saber cuál sea el destino del hombre en la muerte. (Cfs. Sén. Ep. LXV, 24. Marco Aurelio XI, 5, etc.) *Contemne mortem* (Sén. Ep. LXXVIII, 5).

# V

# PLOTINO

## HOMBRE Y ALMA

### *El drama de la vida humana*

Para la filosofía grecorromana de la vida la concepción del mundo significa siempre una actitud ante el mundo, una elaboración de una postura apoyada en sí ante el universo. El hombre tiene una explicación con el mundo; adopta una posición hacia él. Lo supremo a que puede llegar, no es el conocimiento del mundo sino la afirmación del mundo, el reconocimiento del carácter incondicionado de este mundo, la entrega al universo (Cfs., entre otros, Marco Aurelio IX, 1; II, 3; III, 2; XII, 23; cfs. también Cicerón, De Nat. Deorum, II, 7; II, 14). Esta postura presupone ya una conciencia de personalidad totalmente desarrollada, que se delimita en sí misma, frente a lo otro que no es el yo mismo, que no puede ser nuestro, al igual que luego, por otra parte, esta misma conciencia, a su vez, sólo adquiere un sentido último y su significación propia gracias a sus relaciones con lo otro, que no es nuestro, que no está en nuestro poder.

Lo que importa principalmente en este caso no es cómo se determine esto que somos nosotros mismos. La conciencia de personalidad se conserva en la vida frente a los distintos acontecimientos, se conserva gracias al hecho. Surge de la misma actividad en la vida, se forma en las experiencias de la vida y se consolida gracias a las resistencias que encuentra. El problema de la personalidad no está resuelto teoréticamente, aunque sí prácticamente, precisamente a fuer de problema, tal como se planteó

dentro de las condiciones especiales de una filosofía de la vida a la que le importaba ante todo imponer lo personal-propio frente a todos los influjos de las variables circunstancias de la vida. Al principio era el hecho; la toma de posesión de sí mismo se basta a sí misma, produce esta confianza en sí mismo, esta seguridad de sí mismo, que proporciona precisamente la prueba viva de que en nosotros hay algo que somos nosotros mismos: en cierto sentido, una prueba de poder, que proporciona, frente a la vida, una demostración que se basta a sí misma y frente a la cual todas las acotaciones de concepto y teorías son solamente de importancia secundaria.

Estos planteamientos de problemas y las soluciones correspondientes no son cosa desconocida para Plotino. Éste se dirige al hombre, al hombre que partiendo de sí plantea al mundo la cuestión, busca soluciones que determinen su posición con respecto al mundo. En Plotino, esto se expresa ya en la libre utilización de motivos de concepción del mundo, y precisamente en vistas a los problemas humanos de la vida. El hombre tiene que ser tranquilizado, robustecido, consolado, debiendo asignársele una postura con respecto al mundo; crearse en él cierta opinión frente al mundo y la vida. Se trata entonces de poner a prueba el efecto de los distintos motivos que se ofrecen, juzgándolos por sus posibilidades de influjo en la vida, y, al propio tiempo, de encontrar la expresión más intensa de efecto, más de acuerdo con esta entonación. En todo ello es patente la relación con la filosofía grecorromana de la vida. El hombre quiere curarse, redimirse. Esta postura humana, que siempre logra nueva expresión, imprime una fuerza peculiar al conjunto del pensamiento plotiniano. En modo alguno es obligado que lleve a un antropocentrismo (Cfs. II, 9, 8, s.), sino que propiamente designa sólo en términos absolutamente generales un motivo fundamental del planteamiento del problema, una cosa vital totalmente originaria frente a todo lo puramente especulativo.

Cuando luego Plotino resume la vida concreta para confrontarla con modos de existencia más elevados, este resumen no constituye una reducción incolora del contenido de la vida sino una visión panorámica de los motivos vivos que rigen la vida del hombre. La representa-

ción que él, como la filosofía romana de la vida, toma como orientación para eso, es la del destino y de la fortuna, y precisamente con ello se ofrecen ciertas posibilidades de abarcar la vida en sus contornos totales, posibilidades de que carecen los modos de concepción que en última instancia lo retrotraen todo a factores psicofísicos que se mantienen iguales a sí mismos.

En la vida tal como Plotino la concibe, en su mundo, ocurre algo, ocurren innumerables cosas. Estos acontecimientos de la vida no pueden ser retrotraídos, a su vez, a una cosa esquemática, simple, sino que tienen su carácter especial, su configuración especial, su curso especial, y para ello ofrece una explicación la astrología con la diversidad de las constelaciones de astros, permitiendo descubrir las relaciones más elevadas de las cuales surge a su vez esta diversidad misma. Plotino tiene en sumo grado el sentido de la multiplicidad de los fenómenos, de la *varietas rerum*, el modo de representación que dominará en el Renacimiento (cfs. III, 1, 5; III, 2, 13 y 15; IV, 3, 8 y 10; V, 7, 2). El alma es creadora y sus creaciones son de carácter sumamente variables. Los hombres son distintos, y ello tiene su sentido cósmicamente fundamental. La contemplación de la diversidad misma tiene algo sublime, algo que permite al alma individual aprehenderse como ser diferenciado en la sinfonía del conjunto. Cuando Plotino invita al hombre a elevarse sobre la vida, no significa esto que presente a esta vida como cosa en sí desprovista de importancia y mezquina. La vida, toda vida, está justificada. La filosofía de Plotino se basa en una afirmación general de toda la vida, del mundo y del hombre.

Esta postura frente a la vida no es susceptible de expresión exhaustiva en fórmulas teorético-conceptuales. Se expresa en toda la modalidad en que Plotino habla sobre la vida misma, en los ejemplos que se aduce, en el modo y forma que como algo gráfico-vivo resuena también en los comentarios puramente filosófico-polémicos. Para Plotino la vida humana significa el sector entero de todas las vivencias tal como se determinan por los múltiples acontecimientos: pena por la pérdida de allegados, vanidad del esfuerzo humano, mutabilidad de las circunstancias de la vida, etc. Toda la diversidad de los efectos dados significa también actividad diferenciada en la vida,

en una palabra, todo el sector de lo vivido, según su contenido y según sus posibilidades de tenerlo, la vida con su colorido y variedad, con su inconstancia y trágica grandeza.

Cfs., además de esto (I, 4, 7), la enumeración de las cosas humanas que ocupan la vida histórica e individual. Sobre la importancia viva que adquiere la lucha con lo corporal, cfs. I, 4, 14. Además, el antagonismo entre lo externo y lo interno: I, 6, 5, etc. También entre lo adventicio y lo originario: II, 3, 9; cfs, V, 3, 9. Sigue siendo importante la representación de la τύχαι. Una vez unida con el cuerpo, el alma queda sometida al destino. (II, 3, 10. Cfs. también III, 1, 8). Además: III, 2, 15; enumeración de lo que ocupa la vida del hombre. La vida como drama que abarca toda la tierra y en el que los acontecimientos adquieren un sentido más profundo por su procedencia del mundo sideral. (Cfs. II, 3, 7; IV, 4, 39.) El hombre desempeña un papel en este drama, papel especial para cada hombre (III, 2, 17; III, 3, 1).

### *El mito del alma y la personalidad*

El hombre de Plotino se siente personalidad autónoma (III, 1, 9 s.). Cualquiera que sea la dependencia del hombre, sigue habiendo en él algo que es independiente, una cosa soberana y libre (IV, 4, 34; VI, 8, 5, etc.), que le permite dominar las pasiones (III, 3, 9), que le sustrae incluso a los influjos de las estrellas (III 1, 5). Pero este hombre pasa a ser él mismo un problema. Pretende comprenderse a sí mismo, y por cierto que fuera de toda actividad en la vida. Se busca a sí mismo en el misterio de su alma. Es principalmente el alma tal como la había visto Platón, aunque sean distintas las relaciones entre alma y hombre. La experiencia que el hombre tenía de la vida, se había enriquecido constantemente por las impresiones que del modo más diverso habían sido explicadas en la filosofía grecorromana de la vida, por todas las experiencias que el hombre había sacado de los grandes acontecimientos y de una nueva situación del mundo, que por vez primera permitía contemplar propiamente la vida humana en toda su diversidad. Lo que el hombre pone en juego, es ya otra cosa, más importante y vasta; la vida en sí es también más

impresionante e importante; ya no es posible atribuirla al simple esquema de apetitos corporales, de operaciones prácticas de la vida cotidiana, etc.

Tal como se expresa en esta concepción de la vida, el hombre se halla frente a su alma, el alma que de algún modo es una cosa ilimitada e incalculable (IV, 3, 8), en virtud de la cual el hombre se encuentra incluido en la gran sinfonía del universo (IV, 4, 38; IV, 3, 14), el alma cuyo destino es infinitamente más amplio que todo cuanto el hombre mismo puede experimentar en su experiencia de la vida (III, 2, 13), el alma que a su vez es también un mundo (III, 4, 3), una cosa grande y formidable (IV, 2, 1) y gracias a la cual estamos enlazados con todos los seres superiores (IV, 4, 45). El hombre se busca a sí mismo; intenta determinar su sitio dentro de este mundo inconmensurable del alma. Hay almas de distinto grado (III, 2, 18), y la misma alma no es un último ni supremo (IV, 8, 7). El hombre ocupa en este sistema una posición intermedia entre los dioses y los animales (III, 2, 8 s.). El hombre es sólo una cosa relativa y como tal tiene que sentirse frente al universo. Tiene que reconocer a otros seres, más perfectos; tiene que mirar el conjunto (II, 9, 8 s. y 18). Tiene que resignarse, aceptar como tal su situación en el mundo, su determinada relación jerárquica en el conjunto, que determina su esencialidad (III, 3, 3), sin considerarse a sí mismo como objetivo final (IV, 4, 32).

Pero para interpretarse a sí mismo, no le puede bastar a este hombre el encontrar un lugar dentro del mundo y en el reino de los seres para vivir con él con conciencia, ser un miembro que colabore en el conjunto y con su carácter peculiar contribuya a la belleza del universo en su diversidad, pues por esencial que sea el poner de relieve la individualidad del hombre en la esfera de lo puramente natural o de lo meramente casual, el conferir una dignidad cósmica al hombre individual en su configuración especial (cfs. V, 9, 12), hay que distinguir de esto, en todo caso, la cuestión de la conciencia de personalidad y de la significación propia de la vida humana. El hombre que partiendo de sí plantea al mundo la cuestión, se plantea primordialmente haciendo absoluto caso omiso de su peculiaridad individual. Sólo cuando la conciencia de la

individualidad se enlaza con la de la personalidad; puede llegar a su pleno valor la idea de la singularidad y peculiaridad de todo individuo. Pero en este caso se trata de una cosa distinta, de la cuestión de la personalidad como tal, de la conciencia de personalidad que se había ido desarrollando progresivamente, frente a lo anímico, y de lo humano en su significación propia frente al todo cósmico.

Esto no era problema en la filosofía grecorromana de la vida. El hombre que planteaba la cuestión, no era una cosa problemática en sí. En la energía de voluntad guiada racionalmente, el hombre se había encontrado a sí mismo, se había robustecido como personalidad. Pero ahora el mito del alma había de destruir la seguridad de la vida, el positivismo de la vida desarrollado en la filosofía grecorromana de la vida. En la filosofía de la vida, la referencia de los problemas de la concepción del mundo al hombre y a la vida concreta, se hacía de un modo totalmente directo El hombre plantea la cuestión; la plantea para sí mismo. Por más que acentuara lo efímero de la existencia humana y otras cosas semejantes, lo hacía, sin embargo, sólo desde su postura humana, era una actitud humana frente al conjunto. En Plotino, por el contrario, desaparece el hombre a pesar de sus contornos fijos. Pierde el habitaculo desde el cual dirigía la pregunta al mundo. Se pierde a sí mismo. Adquiere conciencia de su alma, de un alma transegotista. Y al adquirir esta conciencia, advierte modos de existencia y experimenta relaciones cósmicas, que ya no pueden incluirse en las representaciones concretas de la vida y que ya no le afectan a él mismo como personalidad. La vida, en su capacidad concreta de contenido, se ha convertido para él en un drama. La verdadera vida se desarrolla en un mundo que se encuentra más allá de la empiria de la vida. Si quiere volver a encontrarse a sí mismo, busca su yo, su propio, en la contemplación mental. Pero tampoco ahí puede detenerse, pues esto le impulsa más allá de sí Para llegar a una elevación espiritual suprema, ya no puede saber nada de sí mismo. Para lograr la visión de lo uno, tiene que hacer abstracción de sí mismo y de todo (VI, 9, 7 y 10 ss. Cfs. también, para lo precedente, IV, 4, 2; V, 3, 4 s.; V, 3, 9 y 16).

## EL HOMBRE MÍTICO Y SU DESTINO

### *El hombre como figura mítica*

El mito no constituye en Platón una cosa primaria, sino que tiene una significación en sí mismo; no es una concepción metafísica del mundo de la que pudiera partirse para deducirse de ella todo lo ulterior. El camino conduce desde la vivencia anímica filosófica, a través de la experiencia concreta de la vida, hacia el mito: alma-hombre-mito. Esta relación fundamental sigue existiendo incluso cuando el mito se convierte en interpretación profética de la relación: alma-vida humana. Conserva siempre hasta cierto punto su lugar originario en el engranaje del pensamiento y de la vida, sin suprimir la existencia propia del pensamiento, por una parte, y de la personalidad humana, por otra, tal como se expresa en la figura de Sócrates. En Platón, el hombre que filosofa no pasa a ser una figura mítica; filosofa y vive como tal hombre e interpreta en formas míticas el pensamiento y la vida.

En esa filosofía no puede determinarse propiamente de un modo filosófico-metódicamente unívoco la relación del mito con el conocimiento y con la experiencia concreta de la vida, su grado de certidumbre, su credibilidad, su derecho a ser demostrable, su lugar sistemático. En Platón, el mito tiene en este sentido una cosa principalmente ocasional, una cosa que no puede ser sacada del engranaje vivo del diálogo una cosa que se dice de hombre a hombre. Y este hombre que en este caso habla del destino cósmico del alma, de la inmortalidad, etc., sigue siendo personalidad viva, sigue siendo hombre. Cuando en el Fedón confluyen la vivencia personal con lo cósmico-especulativo en presencia de la muerte, se mantiene siempre la distancia entre los dos motivos. La muerte de Sócrates no tiene significación cósmica alguna. El mismo Sócrates no es un representante del género humano ni un símbolo del destino humano. Es un hombre, un hombre filosófico, y aunque en esta representación de la postura-filosófico-contemplativa como realización de un destino del alma humana, realización que en última instancia sólo puede entenderse a base del acaecer cósmico, estribe uno de los motivos más intensos de efectos de la filosofía de

Platón, no es, sin embargo, el propio Sócrates una figura de algún modo mítica, no es un ser sobrenatural que haya alcanzado una fase de la vida anímica que de algún modo sólo pueda comprenderse en base de relaciones superiores; conserva la distancia hacia este mundo; se refiere a ella y enseña a contemplarla. Pero él mismo permanece en la vida e invita a los hombres a que reflexionen pensando en la vida de ellos.

Así, pues, en este caso, el mito es visto al fin y al cabo partiendo del hombre que en él permanece fiel a sí mismo, sin perderse en el mundo mítico. Esto se altera ya en el Timeo. El mito no debe comprenderse partiendo de una personalidad; ya no se trata de algún modo de un mito "socrático", sino de una imagen mítica del mundo como tal, en la que todo se incluye. Esta necesidad de clasificación y sistematización del cosmos no es, sin embargo, en Platón una cosa originaria. El afán filosófico se basta a sí mismo. No necesita de ninguna justificación cósmica en una determinada concepción filosófica, antes bien toda concepción cósmica semejante sólo puede comprenderse, a su vez, con el hecho, importante en sí, del filosofar. Platón invita a filosofar, no a adoptar una determinada concepción cósmica. Lo propiamente platónico es el situarse en el camino y la perspectiva míticos. Pero el filosofar se presenta sobre todo como energía anímico-espiritual. Sería un error creer que la propensión al filosofar, el gusto a ponerse en camino, conduzca necesariamente más allá de sí mismo, como si la concepción del conjunto fuese de toda necesidad un último filosófico, como si el filosofar mismo hubiera de encontrar, a su vez, su sitio en una filosofía, en un sistema filosófico. El mito es perspectiva, es interpretación de lo vivido en la experiencia anímica filosófica, no punto de partida ni tampoco fundamentación. El afán de elaborar una concepción cósmica de conjunto que incluya a todo lo individual, procede de otra parte: del legislador. En el Timeo, el punto de vista ordenador legislativo, es el predominante. Todo se enfoca desde el punto de vista de la ordenación del mundo. Incluso el filosofar se engarza de algún modo en este conjunto del mundo, y, por último, la misma experiencia filosófica es atribuida, a su vez, a relaciones cósmicas.

Pues bien, lo importante para los tiempos subsiguientes

es que en el Timeo la imagen mítica del mundo se presente como una cosa autónoma y que como tal debe comprenderse en su realización sistemática. Nada impide luego a los sucesores de Platón tomar de igual modo las demás exposiciones míticas de sus diálogos, es decir, sacarlas de su engranaje vivo y sistematizarlas en cierto sentido, para lograr así una concepción mítica total del mundo a base de aprovechar los distintos motivos. Pero una vez se hubo hecho esto, tenía que alterarse también la actitud originaria del hombre con respecto al mundo. Entonces el mito ya no es visto partiendo del hombre, sino el hombre desde el mito. Separado de la vivencia humana, como cuya interpretación se presentaba, el mito acaba convirtiéndose cada vez más en algo especulativo puramente metafísico, en que el hombre pierde su importancia propia y los contornos determinados de su figura.

Este hombre en su importancia propia está siempre presente en los diálogos en que Sócrates interviene como figura principal. Pero cuando Sócrates, que frente a toda filosofía representa al hombre filosófico, al hombre que filosofa, pierde su importancia propia y acaba por desaparecer totalmente, se alternan también fundamentalmente las relaciones entre mito y hombre. El mito adquiere la primacía frente al hombre; cada vez se hace más intensa la dependencia del hombre con respecto a las formaciones míticas en que él intenta comprender su genuina esencia. El hombre se convierte a sí mismo en figura mítica. Hace abandono de sí mismo. Se convierte a sí mismo en ser del mundo o intenta sentirse sólo como tal. Es el ser cósmico-impersonal o suprapersonal; es el ser de esta jerarquía cósmica, de este destino que sólo cósmicamente puede comprenderse. No puede entenderse en base de su experiencia especial de la vida, de los acaecimientos, de las vivencias, que le son propias. Su existencia en el mundo es lo decisivo; sólo puede comprenderse en base del mundo. Esta vida es sólo una vida. Su verdadera vida discurre en lo universal y hacia lo universal. Pero este discurrir universal de la vida no puede darse en la experiencia individual de la vida. El hombre tiene que desprenderse de su vida, de sí mismo; tiene que dejar de ser hombre, suprimirse a sí mismo, superando incluso la distancia

que como figura mítica le separa de este mundo y de sí mismo.

Así, pues, el mito platónico se transforma en el mito característico de los últimos tiempos de la Antigüedad: en la concepción del mundo mítico frente al cual no se halla ya un Sócrates.

### *La disolución de la personalidad clásica*

Mito significa posibilidad, perspectiva, atisbo a lo lejos; significa al propio tiempo saber y no saber. El hombre se ve a lo lejos; se contempla en la perspectiva del mundo, en lapsos infinitos; pero sigue siendo hombre, no hace abandono de sí mismo; sigue siendo el que contempla, el hombre que se mira a sí mismo como figura mítica.

En este caso no cabe fijar de una vez para siempre las relaciones entre el hombre y la figura mítica. Se trata de unas relaciones de distancias variables. La figura mítica puede perder la relación con la experiencia viva, perderse en remotas lejanías, convertirse en una cosa puramente fantasiosa, ficticia, extraña a la vida, en objeto de consideraciones edificantes y, por último, en un tema retórico, tal como ocurre a menudo en la filosofía romana de la vida. O bien, por el contrario, puede el hombre mítico tomar posesión hasta cierto punto del hombre de la experiencia concreta de la vida, intentando superarlo, y puede de esta suerte la vivencia mítica convertirse cada vez más en el factor único determinante en el engranaje de la vida. Mito es distancia, distancia que varía con la vida misma, una cosa que no puede incluirse en una concepción determinada, que permanezca igual a sí misma, de lejanía y proximidad. Se trata de estados de tensión, de motivos que sólo pueden entenderse en base de la dinámica de la vivencia mítica misma.

En Platón, la vivencia mítica contiene en sí misma los factores que restablecen la distancia, la tensión. Sentimos afán por la idea, sentimos afán por una forma de existencia puramente espiritual, y sabemos que el camino que a ella conduce es lento y difícil y que sólo la dialéctica puede llevarnos a ella. Tensión dialéctica y emoción de afán, amor y anhelo de pensar, forman en ese filósofo una unidad indestructible. La contemplación apasionada, el

presagiar con anticipación, el pensamiento escrutador, el elevarse con amor (cfs. también sobre esto, Plotino I, 3, 3; II, 3, 9; III, 5, 9; V, 9, 2; VI, 9, 9), actúan en este caso de consuno para volver a establecer siempre la distancia, para reconducir siempre de nuevo al hombre a sí mismo, para hacer que subsista la vida humana en su existencia propia insuprimible. De esta suerte, el hombre se mantiene a sí mismo en la vivencia mítica. La filosofía como eros, como afán, se presenta a modo de vivencia humana. Los dioses no filosofan, no conocen el afán que impulsa a los hombres más allá de sí mismos y sigue siendo, sin embargo, la más alta expresión de lo humano.

Pero esto se altera cuando el hombre intenta identificarse a sí mismo con su figura mítica, cuando se suprime a sí mismo para continuar siendo sólo el que él se ve en la imagen mítica del mundo, cuando quiere hacer abstracción de sí mismo para vivir totalmente en el mundo mítico. La concepción mítica se transforma entonces en una vivencia mítica, en la que ya no hay ningún camino que vuelva a conducir a la vida humana.

Son, éstos, factores que dentro de la misma vivencia mítica conducen a la disolución de lo mítico. Lo mítico es el reino del presagio, de lo lejano, de lo otro, de aquello que está por encima de todo el poder del hombre y como tal es sentido. La antropología mítica se basa en la experiencia filosófica del alma. El hombre siente su alma. Ésta es lo constantemente presente y, sin embargo, no entra en el engranaje de la vida, no puede ser comprendido, no puede identificarse con el hombre tal como éste es dado en la experiencia de la vida. Es más que el hombre, alcanza más allá de la vida; tiene un destino que no se agota con la vida; es lo desconocido: una cosa "divina", que nosotros mismos no somos. Pero si el hombre quiere penetrar en su alma, sentir su destino y unificarse con lo anímico, cesa de pertenecerse a sí mismo. Ya no es el que es; es llevado más allá de sí; ni siquiera su alma puede ser para él un último. Es llevado, pues, más allá de su alma, más allá de lo anímico en general, hacia lo "uno".

La grandeza de Plotino estriba en haber recorrido el camino hasta el final, al igual que su importancia histórica consiste, al propio tiempo, en que disolviera el concepto de personalidad tal como había llegado a expresarse en

lo clásico y tal como él mismo lo había desarrollado. En la filosofía grecorromana de la vida, personalidad significa posesión de sí mismo. Ahora bien, hay en nosotros algo que no es propio de nosotros, que no podemos poseer. Con la vivencia del alma, se destruyó la autoseguridad de la personalidad clásica. El resurgimiento del mito del alma puso al hombre clásico ante problemas completamente nuevos o mejor dicho es ya en sí, en esta forma, expresión de un nuevo enfoque del problema. El hombre se convierte a sí mismo en problema frente a su alma, en el más formidable de todos los problemas. Este problema no puede resolverlo con las formas de representación desarrolladas en la elaboración de la personalidad clásica. La solución había de encontrarla solamente San Agustín creando un nuevo tipo de hombre vivo. Sobre el fondo del mundo neoplatónico, creó al hombre una nueva personalidad, imponiéndole de nuevo en la importancia propia de su vida personal, personificando en sí el hombre que supo asociar toda la intimidad y profundidad de la vida anímica de un Plotino con la actitud volitiva romana.

VI

# SAN AGUSTÍN

## LA VOLUNTAD DE VIVIR

El hombre sabe que es. No puede dudar de ello. Todas las objeciones intelectuales resultan impotentes contra esta certidumbre; se refutan a sí mismas. Pero en San Agustín no significa esta certidumbre un hecho meramente intelectual, una certidumbre que haya de obtenerse a base del puro entendimiento, para luego deducir de ella otra cosa igualmente cierta. Se trata de una certidumbre vital directa. Todo lo que siento, la vida entera con todas sus penas y alegrías, es cierto para mí. En la vida humana tenemos el punto de partida firme, en la vida en toda su plenitud, en la vida cumplida. Mi vida, tal como la siento, no es para mí dudosa. O dicho de otra manera: no se trata de un hecho de yo, de algún modo aislable como tal, sino del yo vivo, de mi personalidad. Yo mismo, en cuanto esta unidad de vida, no soy dudoso para mí. Todo lo que siento y tal como lo siento, existe; yo mismo, en la totalidad de todas mis manifestaciones vitales, estoy presente a mí mismo.

Sé que pienso (Sol. II, 1). Si no fuese así, no podría engañarme (De Lib. Arb. II, 3, 7). Cfs. luego sobre esto: De Trin. X, 10: certidumbre de la vida. La misma duda concebida como vivencia que abarca en sí las más distintas manifestaciones de la vida. Cfs. también luego ibíd. X, 10, 14. *Scio me vivere* y la fórmula *esse et vivere*: ibíd. X, 9, 13. Sobre el concepto de vida en que esto se funda, que estatuye de antemano la totalidad como unidad de todos los procesos vitales, cfs., por ejemplo, ibíd. X, 11, 18: una vida. Esta vida es lo constantemente presente, propio, a nosotros. Nos sabemos nosotros mismos: el alma está pre-

sente a sí misma, *quadam interiore, non simulata, sed vera praesentia* (Ibíd. X, 10, 16). El alma se siente a sí misma directamente (*...se ipsum enim per se ipsum videt:* En. in Ps. XLI, 7). Se detiene en sí misma y se comprende en su presencia. (De Trin. IX, 12, 18 y De Genes. VII, 21, 28. *Quid enim tam intime scitur seque ipsum sentit, quam id quo etiam caetera sentiuntur, is est, ipse animus?*) (De Trin. VIII, 6, 9).

Pero al propio tiempo se nos presenta entonces la vida como una cosa incomprensible. Yo no puedo precisar lo que ocurre en mí. Lo experimento, y al propio tiempo no entra en el: yo vivo. No puedo redescubrirme en mí mismo. Mi vida se me escurre; me parece que yo huyo de mí mismo. Soy el que vive, y no puedo detener mi vida. No puedo ser lo que experimento. Vivo en mi propia vida como un extraño; soy un extraño en mí mismo.

*...Nos non possumus capere nos, et certe non sumus extra nos* (De An. IV, b, 8. Cts. De Ord. I, 2, 3). Nuestras preguntas que nos dirigimos a nosotros mismos, quedan sin contestar. (De Anima IV, 7, 10. Cfs. también ibíd. IV, 8, 12 y De Trin. V, 1, 2.) Somos un misterio para nosotros mismos, y no podemos penetrar hasta nosotros mismos: *...nec ego ipse capio totum quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est* (Conf. X, 8, 15).

El asombro de sí mismo como unidad de vida, la extrañeza y espanto ante el alma, es uno de los motivos antropológicos fundamentales de la concepción agustiniana del mundo. El alma es el milagro más grande de este mundo. ¿Qué puede compararse con el alma? Al propio tiempo el hombre se asusta de lo que hay de inconmensurable en él; siente temor de lo desconocido que hay en él. Se busca y no se encuentra. Vaga inquieto por su propia alma.

*Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum? Varia, multimoda vita, et inmensa vehementer* (Conf. X, 17, 26). El corazón humano es un abismo. (En. en Ps. XXXVII.) *Grande profundum est ipse homo...* (Conf. IV, 14, 22). Pero los hombres pasan despreocupados junto al milagro del alma. *Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et Oceani ambitum et gyros sideram, et relinquunt seipsos...* (Conf. X, 8, 15).

San Agustín se plantea, así, la cuestión de la vida

en su totalidad. ¿Qué es nuestra vida? Un inconmensurable, incomprensible. No podemos detenernos en nuestra vida; no tenemos un hogar. La vida se me escurre. No vivo mi vida. El mismo curso de la vida determina que la vida nunca puede llegar en mí a la unidad, a la duración. Todo en mí es pasajero. Lo que ocurre en mí, lo que siento, no es vivido en el sentido de que sea vida, de que siga siendo vida, duración de vida descansando en sí. Yo, el senciente, no puedo llegar a ser uno con mi vida. No logro llegar en mí a expresión acumulada. Tan pronto soy uno como otro. Lo que fui ya no lo soy. No llego al ser, al pleno ser acumulado. Soy y no soy. Muero en mí. Mi vida pasa; de algún modo se suprime a sí misma. Y este haber vivido, el ya no ser del que es, sólo una expresión de lo negativo de la vida, caracteriza lo inanimado de la vida como la siento en mí.

Por lo tanto, no puedo llegar a mi vida propia, a mi realidad de vida. Mi impulso vital es obstaculizado de algún modo. No puedo detenerme en la plenitud de la vida. Lo que llamo vida, no es una vida verdadera, una vida viva, una realidad de vida. Mi existencia no es un ser en el sentido vital; no se presenta como totalidad dinámica. De ahí esta inseguridad de la vida, esta atomización, esta diseminación, en que me siento a mí mismo, y este afán de duración de la vida, de concentración de la vida, para que yo pueda vivir mi vida en su vivacidad propia, sin que sea efímera y sin muerte.

Todo es pasajero. Pasajero subjetiva y objetivamente. Olvidamos y ya no podemos hacer volver a la memoria lo que una vez estuvo en nosotros. *Ubi erat quod oblitus eras?* (En. en Ps. XXXVII, 11.) Los días se siguen. *Jungunt se, sequuntur se, et non se tenent.* (Ibid. XXXVIII, 7.) La misma inestabilidad de las edades de la vida. *Non stat ergo aetas nostra* (Ibíd. LXII, 6). La hora presente no es presente... *omnes enim partes eius, et omnia momenta fugitiva sunt* (Sermo CLVII, 4). Por doquiera está la muerte: un continuo morir. (De Civ. XIII, 10.) Así sufrimos de la inestabilidad interna y externa de todo lo terreno. *Quod corpus habet, non est idipsum: quia non in se stat. Mutatur per aetates, mutatur per mutationes locorum ac temporum, mutatur per morbos et defectus carnales: non ergo in se stat... Anima humana nec ipsa stat. Quan-*

*tis enim mutationibus et cogitationibus variatur, quantis voluntatibus immutatur, quantis cupiditatibus diverberatur atque discinditur? Mens ipsa hominis, quae dicitur rationalis, mutabilis, est, non est idipsum. Modo vult, modo non vult, modo scit, modo nescit: modo meminit, modo obliviscitur: ergo idipsum nemo habet ex se.* (En. en Ps. CXI, 6. Cfs. también ibíd. CXXII, 4, etc.) De esta inestabilidad de todo lo terreno surge luego aquella inquietud y desasosiego del hombre que le acompaña por doquiera en el curso de toda su vida ...*ubique inquieta, nuscuam secura* (En. en Ps. CXLV, 5), dice San Agustín del alma. En todo siente la muerte. *Etenim de morte venit lassitudo ista, quam invenimus in omnibus refectionibus nostris.* (Íd. LXXX, 10.) Así anhela el alma la estabilidad, la duración, el ser acumulado. (Íd. CXLV, 5, y Conf. XII, 16.)

Es el afán de vida lo que lleva al hombre más allá de sí mismo. Su vida no le basta; quiere tener una vida elevada, total, cabal. En el no poder tenerse, en la negatividad de la vida, estriba toda la miseria del hombre. Pero los hombres quieren ser felices. Para San Agustín el afán de felicidad es tan evidente como el hecho de la existencia del hombre mismo. Y felicidad significa: puro poder vivir a fondo, aspiración a superar todo lo negativo, lo que no es, todo cuanto disminuye al hombre, lo que consume su energía vital, lo que le rebaja. La vida no es una magnitud constante. Hay más o menos vida, hay más o menos ser. Nuestra vida está adherida a la muerte. Y muerte no significa cosa de un día. Somos a la vez entes que viven y mueren. Pero toda vida quiere vencer a la muerte; se busca a sí misma, busca su última exaltación y eternidad. De ahí que el alma pugne por ir más allá de sí misma. Se eleva, por encima de sí misma, a la fuente de toda vida, a Dios. Mientras quería permanecer en sí misma, se escurría a sí misma; no podía quedar detenida en su propia mutabilidad e inconstancia. Sólo en lo inmutable y en el Dios eterno encuentra la redención de su sombría existencia; sólo en él encuentra reposo y recogimiento. Y como ella no puede alcanzar su fin en la tierra aspira a otra vida, a la inmortalidad, a la bienaventuranza eterna.

La vida terrena no puede satisfacer al alma. *Non satiabor de mortalibus, non satiabor de temporalibus...* (En. en Ps. CII, 10). Siente la insuficiencia de la vida que no es verdadera vida... *haec ipsa vita, si vita dicenda est.* (De Civ. XXII, 22.) El hombre aspira a salir de esta miseria de la vida. Quiere ser feliz: *...sententia tam vera atque manifesta.* (Retr. I, 14, 4.) Nadie puede dudar de ello. *Substantia ista, res ista, persona ista, quae homo dicitur beatam vitam quaerit: et hoc nostis, nec insto ut credatis, sed admoneo ut agnoscatis.* (Ser. CL, 4, 5.) Certidumbre de la vida y certidumbre del áfan de felicidad están íntimamente unidas entre sí. (Cfs. De Trin. XIV, 15, 21.) *Beatos esse se velle, omnes in corde suo vident* (Ibíd. XIII, 20, 25.) Este deseo de felicidad y elevación de la vida está perfectamente justificado. *Desiderium ergo vestrum quo vultis vitam et dies bonos, non solum non reprimo, sed etiam vehementius accendo. Prorsus quaerite vitam, quaerite dies bonos: sed ubi possunt inveniri, ibi quaerantur.* (Ser. CIX, 5, 5.) Se halla en el alma, que es vida misma, que aspire a la más alta elevación de la vida. (Cfs., por ejemplo, De Trin. V, 4, 5; XIV, 4, 6.) La vida huye de la muerte. Queremos vivir. *Vivere enim vult, mori cogitur*, dice del hombre San Agustín. (De Civ. XIV, 25. Cfs. también Contra advers. Leg. et Proph. I, 6, 8.) Amamos la vida. *Vitam ergo amamus, et amare nos vitam nullo modo dubitamus, neque omnini negare poterimus, amare nos vitam.* (Serm. CCXCVII, 5, 8.) Y porque el alma ama la vida, aspira a la inmortalidad y a la vida eterna. *Ergo ista nec vita nominanda est, quia non est vera vita. Quae est vera vita, nisi quae est aeterna vita?* (In Joan. Eva. Tract. XXII.) Sólo será feliz luego cuando sea inmortal. (De Civ. XIV, 25.) Sin inmortalidad no hay felicidad. (De Trin, 7, 10.) *Vita itaque non est, nisi beata. Et vita beata esse non potest, nisi aeterna, ubi sunt dies boni nec multi sed unus.* (Serm. LXXXIV, 2.) La vida eterna: la elevación máxima de la vida. (Cfs., entre otros: De vera Relig. XLIX, 497.) Así, toda vida aspira a salirse de sí para ir a Dios. (In Joan. Ev. Tract. XX, 11. En. en Ps. XXXVII, 10.) El alma quiere ir a Dios para vivir, para ser feliz. *Cum enim te, Deum*

*meum, quaero, vitam quaero. Quaeram te, ut vitat anima mea.* (Conf. X, 20, 29.)

## LA VOLUNTAD OBSTACULIZADA

El afán es lo decisivo. El hombre quiere inmortalidad. Debe querer ser inmortal. Esta voluntad surge de un afán infinito de vida. Como tal, no es una cosa arbitraria, una cosa que podamos querer y no querer: no es una cosa adventicia a la vida, como si ya viviéramos y por añadidura quisiéramos ser inmortales, antes bien esta voluntad se pone con la vida misma, es la expresión de la vida misma. Vivir significa querer vivir. La vida no puede querer suprimirse. Sufre de que no sea vida bastante. La vida huye de la nada, huye de la muerte. De ahí que el alma quiera inmortalidad. No puede ser separada de la vida. Es el principio de la vida. En consecuencia, tampoco es nada circunstancial, que descanse en sí, sino dinámica de la vida.

El punto de partida de San Agustín es la autocertidumbre de la vida. Esta autocertidumbre implica la afirmación de la vida como vida, como aspiración viva, como vida que se quiere a sí misma. La vida quiere más vida; vida significa afán ilimitado de vivir. Esta vida no puede bastarnos. No podemos tener paz ni sosiego hasta que hayamos realizado completamente este afán de vivir. El hombre quiere ser feliz. Por ello consulta a su voluntad, consulta a su afán. Su anhelo de felicidad es infinito. Ninguna cosa insignificante, que encierre en sí temporalidad y mutabilidad, ninguna cosa que adolezca de negatividad, nada de lo que contenga en sí el factor muerte, puede satisfacerla. Quiere positividad pura de la vida; quiere ser inmortal.

De esta suerte se nos pone de manifiesto la importancia fundamental que para San Agustín tiene la vivencia de voluntad. Sabe lo que quieres, conoce tu afán: así podría resumirse más o menos este sentido. Di lo que quieres, lo que debes querer como individuo vivo en virtud de toda tu disposición. Tu voluntad es ilimitada. Todo tu afán tiende a ser inmortal. Esto es el autoconocimiento del sujeto que quiere, conocimiento que ha de

conducir a la unificación de la voluntad, a la máxima energía de voluntad. El hombre busca tan pronto esto como aquello. La diseminación y la inquietud no le dejan llegar a sí. Pero su fin es: la máxima concentración de la vida, la voluntad sin obstáculos, la libertad.

Tal como en todo se expresa y como a su vez se presenta como expresión del dinamismo vital de San Agustín, la primacía de la voluntad no sólo es característica de la postura religiosa de este autor sino en general de su misma concepción antropológica. El hombre agustiniano es el aspirante, el que aspira a lo inalcanzable en este mundo, el hombre que quiere ir más allá de sí mismo, el hombre del fin trascendente de la voluntad.

Pero, en San Agustín, a esta vivencia del afán ilimitado se añade otra vivencia; la vivencia de la voluntad obstaculizada, de la resistencia en nosotros, de la debilidad humana. No podemos lo que queremos. No podemos querer lo que queremos. No somos dueños de nuestra voluntad. Nosotros mismos nos hacemos resistencia. Nos entregamos a lo que hay de perecedero en nosotros. Nuestro afán es infiel a la vida. Queremos ser felices. Y felicidad significa más ser, significa afán de exaltación. ¿Qué se opone, pues, a esta voluntad? ¿Dónde está la resistencia? ¿Por qué no podemos tener nuestra bienaventuranza? ¿De dónde viene el cansancio, el decaimiento, el dejarnos cautivar por lo perecedero?

La vivencia religiosa de San Agustín es dialéctica por su esencia: los motivos antagónicos pugnan entre sí y al propio tiempo se condicionan recíprocamente. Ninguno de ellos puede ser sin el otro. Cada uno de ellos existe sólo en función del otro. Cada uno presupone su contrario. Así surge esta concepción de una dramática interna del hombre, que es fundamental de la concepción antropológica de San Agustín. La vida humana es dramática en sí; se presenta como una lucha; es en sí misma lucha. En ella no hay tregua. El hombre no puede detenerse en este juego de fuerzas contendientes. La esperanza, el afán, la renuncia, la desesperación, la espectativa, la impaciencia, la entrega, la confianza luchan entre sí. Continuamente el hombre es atraído hacia algo y es expulsado de algo, el alma huye de sí y vuelve a encontrarse, se eleva y vuelve y vuelve

a decaer, se tiene y se pierde, es cautivada y es redimida.

Pero ¿qué es lo que produce en nosotros toda esta inquietud? ¿Qué impide la última concentración de voluntad hacia un fin supremo? ¿Qué es lo que provoca la resistencia en nosotros y nos impide llegar a la unidad con nosotros mismos? ¿De dónde procede esta discordia, esta hostilidad contra sí mismo? ¿Es una cosa exterior, la materia quizá, la naturaleza? Entonces la naturaleza sería mala. Esto no puede ser. Dios no ha creado nada malo. Pero ¿cómo podría explicarse propiamente la resistencia a la voluntad en nosotros a base de un ser, de un dato como tal, acaso como cabría concebir el hecho puramente como tal de que seamos cuerpo y espíritu, de que encontremos simplemente en nuestra alma, tal como en un tiempo fue creada, las pasiones, una impotencia determinada por naturaleza, que de una vez para siempre hubiese sido dada con la vida humana? Para San Agustín no hay en este sentido nada que sea pura y simplemente dado y que como tal deba aceptarse. Característica de él es la aplicación sistemática del punto de vista valorativo a base de una postura fundamentalmente voluntarista. ¿Bueno o malo? ¿Lo que hay que querer o no hay que querer, lo que hay que amar o no hay que amar? En este sentido no puede haber una cosa meramente real. En el mundo agustiniano nada queda fuera de la esfera de la voluntad. Todo procede de una voluntad y todo se refiere, a su vez, a una actitud voluntarista. Así, pues, lo que se opone a la voluntad, es a su vez, querido. ¿Por quién es querido? No por Dios, que no puede querer nada malo. ¿Acaso por un poder malo independiente? Tampoco puede ser esto. ¿Por quién, pues? Por nosotros mismos. El hombre es pecador. Se ha convertido a sí mismo en pecador.

La certidumbre de la vida y la certidumbre de la voluntad se hallan muy estrechamente relacionadas en San Agustín. *Liceat mihi scire me velle vivere: in quae si consenti genus humanum, tam nobis cognita est voluntas nostra, quam vita.* (De Duab. Animab. X, 13.) Nos sabemos como seres que queremos. Tenemos un conocimiento íntimo de nuestro querer. (Ibíd. X, 14.) Como hemos visto, la autocertidumbre del ser propio no tiene por objeto la comprobación de unas circunstancias de

hecho meramente ontológicas, sino que significa certidumbre de vida, conciencia de personalidad. *Sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est.* (De Civ. XI, 26.) *Nosse* y *amare* están estrechamente relacionados entre sí en este pasaje: autoconocimiento y autoamor. Este autoamor conduce luego más allá hacia el amor a Dios. (Cfs. Ep. XIV ad Maced. 4, 15.) Por otra parte, amor y voluntad forman, a su vez, una unidad inseparable. (Cfs. De Trin. XIV, 7, 10 ...*et interiorem voluntatem que se diligit... et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem...* Cfs. también de Civ. XIV, 7.) Amor, voluntad, afán de felicidad circunscriben esta esfera dinámico-vital, que para San Agustín es propiamente lo esencial, lo propiamente enjundioso del hombre: el corazón del hombre. Como tales, no son funciones que quepa separar, sino expresión de la vida toda en su dinámica propia; son modos distintos, el hecho fundamental del: yo vivo para hacer algo sensible, manifestaciones de un proceso vital homogéneo en sí. Es una cosa inherente a la esencia misma del alma viva que ésta anhele. *Desiderium sinus cordis est.* (In Joan. Ev. Tract. XL, 10.)

Partiendo de este punto de vista se nos aclara también la significación del "voluntarismo" de San Agustín. La voluntad abarca toda la vida emotiva del hombre, todos los impulsos y estímulos. *Voluntas est quippe in omnibus* (sc. motibus): *imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.* (De Civ. XIV, 6). Todas estas voliciones encuentran su unidad en una última aspiración finalista, en la tendencia a la otra vida. (Cfs. De Trin. XI, 6, 10.)

Pero entonces nunca llegamos al pleno y libre desarrollo de fuerzas del impulso voluntarista que hay en nosotros. Nos vemos obstaculizados, somos impotentes. Los hombres quieren naturalmente lo mejor para ellos y se perjudican. (Ibíd. XIV, 14, 18.) Hacen lo que no quieren. No son libres. Nuestro corazón no está en nuestro poder. (De Dono Persever. II, 13, 33.) "...*bellum adversus me gero* (En. in Ps. CXL, 11) ...*Imperat animus tibi et resistitur... Unde hoc monstrum*". (Conf. VIII, 9, 21.) Nuestra voluntad está dividida (Ibíd.)

V. DIVIDIDA

En este punto, en la concepción del dualismo inter-

no, la idea de San Agustín adquiere su máxima vivacidad. *Quid facis de cogitationibus tuis? Quid facis de tumultu et caterva rebellantium desideriorum?* (En. in Ps. CLX, 18.) Este dualismo interno, esta lucha que constantemente sostiene el hombre consigo mismo: el enigma peculiar del hombre. *Exsurgit, opprimo; renititur, refreno; repugna, expugno. In tota anima et toto corpore conditiorem habeo pacis Deum: quis in me seminavit hoc bellum?* (Contra Jul. V, 7, 26.) Y esto, a su vez, según toda la concepción del mundo de San Agustín, significa: ¿Quién ha *querido* esto? (Cfs., entre otros, De Civ. V, 9, 4.) ¿Quién es el culpable? No puede serlo Dios. El hombre mismo es responsable de su destino, el hombre pecador. La voluntad es lo decisivo. La voluntad que tan pronto es buena como mala (cfs. De At. contra Pel. II, 13), que a todo imprime su valor (Contra Jul. I, 8, 37), y que en el hombre sólo puede provenir del hombre (Contra sec. Jul. Resp. V, 43).

## EL HOMBRE ENFERMO

El hombre está lleno de contradicciones. No es posible que haya sido creado así. Aspira a la felicidad, y sufre. Su sufrimiento no puede ser inmerecido. Su dualismo, su miseria, toda la tragedia de su vida, resultan incomprensibles si no se acepta una culpa.

Para San Agustín no ofrece duda alguna que el hombre es desdichado. A cada paso encontramos en él esta postura especial frente a todo lo humano, que pone de manifiesto la vida humano-terrena en su imperfección, en su negatividad. Para entender esta vivencia, necesitamos partir siempre del hombre, como él quisiera ser, como él quiere ser, como él se presenta en cuanto objeto de su afán. ¿Cómo aspiras a ser y cómo eres realmente? Ésta es la cuestión. El hombre agustiniano no puede aceptarse a sí mismo tal como es. Se subleva contra sí mismo. Las limitaciones antropológicas llegan a ser incluso el problema fundamental. El hombre sufre en el hombre. No puede entregarse a sí mismo; se avergüenza de sí, se avergüenza de su miseria.

Pecado significa miseria. El que peca, peca contra la

vida, da preferencia a lo menos sobre lo más, se minimiza a sí mismo. Pecado significa: camino hacia abajo, mientras la gracia es el camino hacia arriba. Pecado significa morir. La miseria, no-ser: todo esto se halla en el mismo plano. El hombre pecador está enfermo: padece de una dolencia que lo lleva a la muerte. Su fuerza vital disminuye; es *mísero*. No se trata de una serie de actos pecaminosos con el castigo consiguiente: el hombre es pecador; el hombre es enfermo.

Esta vivencia total de la miseria humana se pone de manifiesto en la concupiscencia. La concupiscencia arrastra al hombre hacia abajo, haciéndole descender cada vez más. Sus propias fuerzas no le bastan para volver a elevarse, pues su misma fuerza vital ha quedado debilitada. Entregándose a sí mismo, no le queda otra perspectiva que la de volverse cada vez más débil. Está abocado a la muerte.

En consecuencia, necesita el salvador. El hombre perverso que quiera salvarse a sí mismo, sería un contrasentido. La sede de la enfermedad se halla en regiones de la vida psicofísica que se sustraen a las intervenciones de nuestra voluntad. La vida instintiva del hombre está pervertida; la enfermedad se ha adueñado de sus facultades de voluntad. Su constitución psicofísica está adulterada. Todo está pervertido en él. De ahí que de nada le serviría tampoco que a ese enfermo le dijéramos simplemente: ten la voluntad de curarte. Si quisiera curarse, ya no sería el enfermo. La voluntad de curarse ya es en él curación y no una cosa que en cierto sentido pudiera concebirse como facultad subsistente fuera del enfermar general. La voluntad de curarse es ya voluntad curativa, es ya efecto de curación. La vivencia de curación no puede deducirse del *hombre enfermo*. Éste experimenta la curación. Sus fuerzas aumentan; se hace más fuerte; pero la curación la recibió él; la curación fue lograda en él. La curación es gracia, es una cosa sobrenatural en el hombre naturalmente enfermo, si vale llamarle así.

Pero al igual que su enfermedad se presenta como una miseria de pecado homogénea que abarca a todo el hombre, también la curación, la redención, sólo puede presentarse, a su vez, como vivencia total. El hombre sólo puede sanar por curación exhaustiva de todo el hom-

bre. Sufre de una enfermedad constitucional. La curación tiene que extenderse a toda su constitución psicofísica, al alma como al cuerpo. En esta vida el cuerpo constituye una resistencia a la vida; nunca puede ser dominado totalmente, nunca puede ser animado totalmente. Es lo oscuro, lo molesto. Esto es precisamente la consecuencia del pecado, el mismo estado del pecado. Se trata de suprimir este dualismo, de llegar a una unidad dominada. Sólo ésta significará curación plena: en la tierra nunca podrá alcanzarse. Pero en la vivencia de la gracia, Dios influye en la voluntad. Entonces el hombre puede querer. Su voluntad se le hace esperanza. La gracia imprime afán. En la tierra el hombre no puede lograr sino querer y luchar, querer y esperar: querer lo inalcanzable, esperar lo que en este mundo nunca podrá llegar a ser realidad.

El alma pecadora se hunde. (De Vera Relig. 20, 38. De Civ. XII, 7. De Trin. XIV, 14, 1.) Su ser es mermado. Se aproxima a la nada, a la muerte. (Contra sec. Jul. Resp. VI, 22. De Nat. et Grat XXIII, 25.) Se hunde cada vez más, acumula pecado sobre pecado. (En. in Ps. CXXXIX.) En esta concepción del yacer en el pecado, del estar cautivo, tenemos uno de los motivos más poderosos de la concepción antropológica de San Agustín. Todo el hombre ha caído irremisiblemente en el pecado. Toda la vida humana en la diversidad de sus manifestaciones es expuesta bajo este punto de vista. El destino humano se refleja en este pecador.

El hombre es el enfermo. *Nasci hic in corpore mortali, incipere aegrotare est.* (En. in Ps. CII, 6.) El hombre padece de concupiscencia, de *libido*, de *delectatio carnalis.* No puede reprimir en sí los malos apetitos. Cfs. los pasajes característicos en Sermo CXXVIII, 9: *Vult homo non esse concupiscentias, nec facit quod vult quare? Quia volumus ut nullae sint concupiscentiae sed nos possumus. Velimus, nolimus, habemus illas: velimus, nolimus titillant, blandiuntur, stimulant, infestant, surgere volunt. Premuntur nondum extinguuntur.*

El hombre pudo hacerse enfermo por su propia culpa; pero no puede curarse por sí mismo. *Profecto nisi Deus adsit, nemo est idoneus certare cum vitiis.* Contra sec. Jul. Resp. IV, 15. Y precisamente tiene que curarse a

todo el hombre, al alma como al cuerpo. *Totum sanum sic volo, quia totus sum ego. Nolo ut a me caro mea, tanquam extranea, in aeternum separetur; sed ut mecum tota sanetur.* Serm. XXX, 3. En este mundo, el cuerpo degenerado es un lastre para el alma (cfs. De Civ. XIV, 3, 2); ésta no logra animarle nunca totalmente: *...non vivicat usque ad auferendam corruptione.* (Ep. CCV ad Consent. II, 11.) El cuerpo nunca puede curar totalmente en esta vida (Cfs. En. in Ps. XXXVII, 5). Pero esto no significa que queramos desprendernos del cuerpo. *Et quot nonnulli dicunt, malle se omnino esse sine corpore, omnino falluntur: non enim corpus suum sed corruptiones eius et pondus oderumt.* (De Dotr. Christ. I, 22, 24. Cfs. De Civ. XIII, 17, etc.)

Así, nuestra esperanza se cifra también en que un día se cure todo hombre. (Cfs. De Nupt. I, 31, 35.) Sólo entonces, cuando seamos inmortales, curaremos totalmente de cuerpo y alma. *Sola est enim vera sanitas, quae est inmortalitas.* (En. in Ps. XXXVII.) *No te sanum putes. Sanitas immortalitas erit. Nam haec longa aegritudo est.* (Serm. LXXVII, 4.) Sólo entonces se vivificará totalmente el hombre. *...Non erit vita mortalis sed plane certeque vitalis.* (De Civ. XIX, 17.)

## EL REINO DEL HOMBRE

Así, ser hombre significa en este mundo estar enfermo. El hombre es la criatura enferma en el seno de la creación. Sólo él necesita médico; sólo él puede curarse. No constituye una cosa "normal", una cosa que pueda tener duración en sí. El hombre agustiniano sólo puede ser más o menos de lo que es; nunca puede ser lo que es. Ha perdido su "ser" como ente "natural". Sólo le sirve de medida, de punto de partida, de lo que ya no es. Entre el no-ser y el ser total pleno se desarrolla su vida, entre la muerte y la inmortalidad. Es el que muere y lo mismo el que vive. Muere y vive a cada momento.

El hombre ha sido separado del orden del ser. No puede ser simplemente hombre. Erró su destino natural, humano. Si quisiera volver a ser simplemente hom-

bre, hombre natural, no podría. El hombre se ha suprimido a sí mismo. No puede definirse como ser natural. No puede definirse tal como es, a base de su naturaleza. En este sentido, no es posible dar una determinación de la esencia del hombre. Puede decirse, sí, que el hombre consta de alma y cuerpo. Puede considerarse, además, que la razón es la nota decisiva del hombre. Pero todo esto conduciría a una definición de la esencia del hombre que resultaría totalmente insuficiente para caracterizar al hombre agustiniano. En este sentido, el hombre no es propiamente una cosa que pueda definirse pura y simplemente, una cosa que quepa concebir de un modo general-abstracto. Lo sería quizá si no hubiese pecado: Adán en el Paraíso, determinado por su esencialidad psicofísica, y, en general, definible por su lugar en el universo. Pero por el pecado el hombre se salió del conjunto. Con ello dejó de ser un ente natural; se convirtió en hombre en un sentido histórico-singular. Se convirtió en este que tiene interés para nosotros no en virtud de una constitución psicofísica definible en términos generales, sino por sus vivencias, por sus experiencias, por su historia: no sólo en cuanto esencialidad fijamente caracterizada, sino en cuanto engranaje de vivencias individual-típico.

Frente al esquema del hombre, originariamente trazado según las leyes de la naturaleza, encontramos ahora a todo el mundo de los hombres diferenciado en sí. Esta diversidad de la vida humana surge de la "anomalía" del hombre. La vida en su ir y venir, en su inquietud, en su buscar y correr, en su cambio, en lo temporal y perecedero de todas las vivencias, adquiere ahora una nueva significación —provista de distintivo negativo. Todo ello se desarrolla sobre un fondo de algo constante y cósmico. Pero la vida humana se separa de este conjunto de la naturaleza. No podemos deducirla de él. Por él podemos descubrir sin duda la estructura del hombre, el hombre de este destino, a base simplemente de la naturaleza del hombre. Lo único que podemos decir es que él, como hombre, como criatura, era variable, habiendo partido precisamente del principio de la variabilidad: variabilidad, no variación. Es él mismo el que se ha variado. Se convirtió en algo que no es él.

De esta suerte, frente al cosmos natural, se delimita un reino independiente, el reino del hombre. Al propio tiempo, la importancia del hombre se acrecienta hasta lo inconmensurable. El hombre se ha hecho a sí mismo lo que es. Desde luego, lo que así ha creado, es siempre una cosa solamente negativa: el pecado. El hombre sólo tiene un poder de creación negativo. Se ha hecho enfermo; asume la responsabilidad de toda la miseria de este mundo. Su valor ha menguado. Es menos de lo que era. Pero al propio tiempo es la gran figura trágica de este mundo. Sólo él es trágico, él, el pecador. Se aparta del conjunto natural; precisamente a causa de su imperfección, precisamente por su pecado. Es el enfermo. Pero ¿es por ello menos que los sanos, que los que no han pecado, que los animales, por ejemplo? No, sigue siendo un hombre, un hombre enfermo, pero hombre. Pero esto no es lo decisivo. Lo decisivo es que él es el sujeto de la historia de la redención. En la gran epopeya universal tiene una gran importancia central. Es el protagonista de esta epopeya. Es grande, es importante por su pecado. Pero esta importancia no coincide con la posición que en orden a los valores ocupa en el conjunto cósmico. En él no se halla en modo alguno en el lugar más elevado, sino que ocupa una posición intermedia entre los animales y los ángeles. Lo que le confiere esta importancia, es su destino tal como surgió de su propia voluntad.

Esta voluntad confiere al hombre una posición totalmente peculiar en el seno del universo. Esta voluntad es lo que hace al hombre una especie de adversario de Dios, lo que, por último, pone a Dios y al hombre en una relación totalmente especial, incomparable, desplazando de un modo necesario a último término todo el engranaje de lo natural estructurado y ordenado en sí, para fundar, en su lugar, esta relación especial del alma humana con Dios (no simplemente del ser natural: hombre, con su creador) y aun lo único que propiamente hace posible esta representación especial de Dios: el Dios del hombre. Dios y hombre se hallan entre sí en una relación de voluntad: la voluntad del hombre contra la voluntad de Dios. Luego: el dejarse-dominar por la voluntad de Dios. La voluntad de Dios influye en el hombre, influye en lo

más personal del hombre. Dios quiere que yo quiera; me hace querer, quiere que yo quiera; vivifica mi vida personal. Me hace libre de que yo pueda querer. El poder de Dios obra en mí para que yo sea dueño de mí. Domina en mí para que yo domine: la voluntad de Dios cumplida.

En esta relación, totalmente personal-volitiva, del hombre con Dios, se halla la nueva auto-afirmación del hombre: éste ha encontrado a su Dios. El Dios personal y la personalidad del hombre son conceptos que se hallan indisolublemente relacionados entre sí. Esto se refiere al hombre en general y asimismo a todo individuo en particular. Toda la historia universal puede concebirse como biografía de un solo hombre: a modo de *confesiones* del género humano y mejor aún del individuo "hombre". Pero al propio tiempo cada cual tiene que vertir en la forma de yo, personal, lo que él sabe del destino del hombre, poniendo siempre nuevamente en juego la propia experiencia de la vida, la vida propia. No puede olvidarse a sí mismo ni plantear la cuestión separada de sí mismo. Tiene que abordarla desde sus más profundos cimientos. Tiene que querer, querer para sí. Lo humano típico general y lo particular individual, se hallan, en San Agustín, referidos entre sí de un modo totalmente original, formando una unidad. El hombre redescubre en sí mismo, en la forma más personal, el destino humano. Sufre por hombre. Quiere redimir en sí al hombre.

Dios ha dispuesto el mundo de tal suerte que todo ser tenga en él su sitio determinado. El mundo se presenta como una ordenación de fases y grados. Lo decisivo para esta estructura es el punto de vista valorativo. (Cfs. De Gen. contra Man. II, 29, 43), en que el estrato valorativo y el grado de vitalidad de los distintos seres se corresponden. Cuanto más valor, tanta más vida, tanto más ser. En esta ordenación jerárquica sistemática consiste la belleza del mundo. (Cfs. De Quant. Anim. 36, 80.)

Ahora bien, el hombre tiene su lugar preciso en este engranaje del mundo. Pero luego desciende, pasa a ser menos de lo que era originariamente .(Cfs. De Civ. XIV, 13.)

Lo malo es perversidad viciosa proveniente de la

voluntad del hombre. (Cfs. De Pec. mer. II, 4, 4.) *Ergo improba voluntas, malorum omnium causa est.* (De Lib. Arb. III, 17, 48.)

En esto no es posible ir más allá de la voluntad del hombre. (Cfs. Contra sec. Jul. Resp. V, 41.) La voluntad se presenta como una cosa espontánea. (Cfs. De Lib. Arb. III, 17, 49.) Con ello se funda la auto-responsabilidad del todo lo malo que hay en el hombre, de todo el mal que él sufre. *Etenim unde homini malum, nisi ab homine?* (Serm. CCXCVII, 6.) Dios hizo al hombre; el hombre se hizo pecador. En el hombre hay la obra de Dios; en él hay la obra del hombre. (Cfs. In Joan. Ev. Tract. XII, 13.) La una es lo bueno, la otra lo malo.

Ahora bien, el hecho de que el hombre lo hiciera, de que hiciera algo contra Dios, algo que no entra en la ordenación de la naturaleza, que no procede de Dios, le confirió esta importancia autónoma, comprensible solamente en términos religiosos. El hombre tiene su propio destino. Sólo puede explicarse partiendo de sí mismo; tiene que buscar en sí mismo el fundamento de su destino, en su propia voluntad: Yo he querido todo este dolor, mi miseria. No debo buscar más que en mí mismo la causa de todo esto. El hombre es el ser que tiene voluntad, que asume la responsabilidad de su propio destino. (Cfs. Contra Faust. XXI, 28.) El hombre quiere, Dios quiere. Voluntad y contra voluntad. La voluntad propia del hombre y la voluntad de Dios. Dos poderes de voluntad, pues también el hombre es un poder de voluntad, un poder destructor. Del hombre se exige sumisión de la voluntad: servidumbre voluntaria. (Cfs. De Agone Christ. 7, 7 y 10, 11.) El hombre es dominado por su corazón, por su voluntad. Dios quiere estar en la voluntad del hombre; dominar en el hombre. (En. in Ps. XCVIII.)

Así, frente al mundo de las esencialidades, concebido según el principio de un orden natural estable, se delimitan de algún modo un reino autónomo, un reino de las tensiones, de la lucha, el reino del hombre. (Cfs. sobre esto Contra sec. Jul. Resp. VI, 5, 4.) Dios domina sobre "naturalezas", y Dios domina sobre seres de voluntad. (Cfs. De Gen. VIII, 23, 44, y Cap. 24.) Las naturalezas no tienen historia; las naturalezas no tienen vivencias. Son unidades de vida, que viven su vida según el grado

de vida que tienen determinado; permanecen en su perfección relativa dentro del universo. La humanidad, en cambio, tiene historia; el hombre tiene vivencias. *

Pues bien, es la vida propiamente el motivo fundamental de toda la concepción agustiniana del mundo: vivir y querer vivir, mengua y acrecentamiento de la vida, vivir y morir, perfección incesante de la vida, Dios como fuente de la vida: todo se retrotrae al impulso vital originario e imperdible que actúa por doquiera, todo se mide por el valor vital. Pero en el mundo del hombre este concepto de vida adquiere ahora un carácter nuevo; ya no se le ha de concebir de un modo puramente biológico; es histórico; abarca todo el curso de la vida, encerrando en sí todos los acaecimientos, todo cuanto el hombre sufre y por lo que él se afana: una vida llena de contenido, una vida humana con todos sus contenidos: todo ello referido al destino del hombre pecador, concebido todo como un apartarse de Dios o un volverse del alma hacia su creador. En este mundo del acontecimiento, de la vivencia, Dios está constantemente presente; actúa en él y crea y forma incesantemente.

Así surge la gran sinfonía de este mundo, el mundo humano-histórico en su decurso. (Cfs. Ep. ad Marcel, CXXXVIII, 1, 5. Cfs. también Contra sec. Man. I, 15.) Y Dios actúa asimismo constantemente en toda vivencia, en todo acaecer de la vida humana. Está siempre presente, dialoga constantemente con el hombre, le llama a sí, contiende con la voluntad humana, se adueña del hombre, actúa con el hombre, actúa en el hombre; es el Dios de este hombre, el Dios a quien el hombre dice: Mi Dios. (Cfs. Conf. VII, 1, 11; X, 28, etc. De Div. Quaest ad Simpl. Q. 2, 10 y 12. Retract. I, 10, 2. De Corr. XIV, 43.)

## HOMBRE Y MUNDO

Por lo tanto, estamos unidos a Dios por medio de nuestra voluntad. Las relaciones del hombre con Dios lo son de voluntad. Dios no obra en nosotros por medio de una transmisión de energía hecha de una vez para

siempre, sino constantemente; obra en nosotros como hombres en esta vida humana. Son unas relaciones que no cabe concebir en modo alguno como cosa cósmico-general. Se proyectan en la vida cotidiana, en lo que sólo parece afectar al individuo. Toda la vida humana está unida a Dios, no la vida pura y simplemente, sino precisamente la vida de este hombre. Dios mismo se proyecta en el hombre, en el hombre personalmente concebido. En este sentido el hombre es para el mismo San Agustín una representación religiosa, lo mismo que Dios. El hombre tiene su Dios, y Dios tiene su hombre. No un Dios pura y simplemente ni un hombre pura y simplemente que sólo luego hayan de ser puestos en relación entre sí. Se trata desde un principio de representaciones correlativas: no Dios en sí, sino el Dios del hombre; no el hombre en sí sino el hombre que ha pecado hacia Dios, que espera redención de Dios.

En sus relaciones con Dios, el hombre se convierte en una cosa última, y la vida personal en una cosa importante por esta sola razón. Ya no es el cosmos, sino el hombre, el gran problema. La filosofía grecorromana de la vida había preparado este desplazamiento de importancia desde los problemas cósmicos a los humanos. En ella se había impuesto la personalidad humana; la experiencia de la vida había adquirido importancia como tal. Sin embargo, este desplazamiento de importancia no significa una cosa fundamental en el sentido de que ahora la vida humana adquiera realmente una importancia que como tal haya de justificarse, de que llegue a ser una cosa importante en sí, sino que en el fondo esto se limitaba a afirmar que el hombre plantea precisamente los problemas partiendo de sí mismo, que lo que sobre todo le interesa a él no es saber qué es el mundo sino concentrarse en sí mismo y dar forma a su vida. En cierto sentido el hombre estatuye un derecho personal, el derecho, que le corresponde como personalidad, de permanecer en sí mismo, de ponerse en posesión de aquello que le es propio, subordinado a ello las demás consideraciones. De esta suerte examina el mundo partiendo de sí mismo, desde su postura personal, y lo aprehende en sus referencias a la vida sin que para ello altere en modo alguno la relación de valo-

res fundamental entre hombre y mundo. El cosmos sigue siendo una cosa última, absolutamente incomparable, frente al hombre individual. Es más, precisamente la conciencia del mundo determinada por esta relación de valores, se convierte en él en uno de los motivos fundamentales de su actitud en la vida. Su postura de derecho subjetivo nada altera fundamentalmente las relaciones entre el individuo y el mundo. El hombre sigue siendo un ser individual en el conjunto del mundo, mientras que, partiendo de sí como personalidad, se delimita una esfera de derechos, un dominio propio, en el que actúa, que dirige libremente, y desde el cual en calidad de personalidad autónoma toma luego posición con respecto al universo.

En San Agustín, el hombre se halla separado del cosmos que servía de fundamento a la concepción antigua del mundo. El hombre supera el mundo. La cuestión de la salvación del hombre no puede ser contestada partiendo del mundo; para esta cuestión, no ofrece ninguna analogía el universo natural. El alma se halla en una relación vital directa con Dios; el mundo queda fuera de él. Éste es lo pasajero, lo que fue en un tiempo y no volverá a ser más. El hombre de la gracia, en cambio, está destinado a la eternidad. Es para él, y no para el mundo, que Dios sacrificó a su hijo. A Dios le interesa el hombre, el hombre entendido personalmente.

Las relaciones entre el planteamiento del problema antropológico por San Agustín y los problemas de la filosofía grecorromana de la vida, no deben ser pasadas por alto. Sólo teniéndolas en cuenta cabe entender debidamente la postura de San Agustín. En muchas cosas es lo mismo un perfeccionador que un destructor de lo antiguo.

La filosofía grecorromana de la vida había intentado determinar el fin del hombre. Era una cosa evidente para el hombre antiguo que el logro de este fin estaba directamente unido a la felicidad. El logro de este fin significaba salud, y salud es felicidad. En este caso la felicidad no es reacción ante otra cosa, sino que debe concebirse como expresión directa de una cualidad anímico-corporal, como una cosa definitiva y absoluta: salud es una cosa definitivo-positiva.

Lo que San Agustín busca es asimismo la felicidad,

la salud, un estado psicofísico ideal en que el espíritu gobierne al cuerpo sin encontrar resistencia. Pero los filósofos —cree él— no conocieron la verdadera felicidad. Felicidad es bienaventuranza; felicidad es inmortalidad. Pero con ello, la voluntad de curarse que se expresaba en la filosofía grecorromana de la vida, no se suprimía sino que recibía una última exaltación. El hombre puede y debe querer más de lo que puede ofrecerle esta vida. El dato humano en cuanto a sector de posibilidades limitadas y determinables, queda suprimido. Conócete a ti mismo, significa, en este sentido, ya no: conócete en tu limitación, sino: sabe a qué aspiras; sabe qué quieres, qué debes querer. La postura voluntarista adquiere así el carácter de cosa absolutamente decisiva, haciendo caso omiso de las limitaciones de la vida humana. Para los filósofos romanos de la vida, se trataba de acabar con la vida; para San Agustín: de superar la vida. Pero a ambos les interesaba la voluntad, la aspiración a un fin, y en este sentido cabe encontrar en San Agustín una última exaltación y al propio tiempo transformación de la personalidad voluntarista romana: el hombre cuya voluntad se orienta hacia lo trascendente, que no reconoce ya límites a la vida y al propio tiempo se somete humildemente a la voluntad de Dios, esperando sólo de Dios auxilio para la salvación.

En San Agustín el hombre sigue siendo personalidad; no hace abandono de sí mismo. Es siempre este hombre concreto, el hombre de esta experiencia de la vida. A fuer de tal se siente hombre, conserva su condición humana. Sigue siendo hombre aun en la otra vida; es más, sólo en ella es totalmente hombre. No aspira a una existencia anímico-espiritual pura: quiere sanar no para ser un ente de otra clase sino para llegar a alcanzar la perfección de sí mismo como hombre. El hombre inmortal es el hombre concreto y no constituye una cosa que quepa separar del hombre como tal y representar en una forma general. Sigue siendo criatura, esta criatura especial con la constitución psicofísica que le es peculiar. El tipo de hombre es eternizado. Es inmortalidad humana.

Comparando con todas las tendencias neoplatónicas, el agustianismo constituye un retorno del hombre a sí mismo. El alma cósmicamente concebida se hace de

nuevo hombre. El hombre se convierte a su condición humana. Sin hacer abandono de su naturaleza humana, sin convertirse de algún modo en entidad cósmica, ajena a la vida, encuentra en lo eterno el fin de su voluntad. Se convierte en una cosa eterna. Para el neoplatonismo, había lo trascendente sin el hombre. En el mundo romano de ideas, dominaba la representación del hombre, pero sin lo trascendente. San Agustín combinó de un modo originalísimo la contemplación y la energía voluntarista. En sus concepciones antropológicas, el factor neoplatónico del alma se asocia con el romano de la voluntad, y el afán neoplatónico por lo trascendente con el positivismo romano de la vida. El alma desemboca en el concepto romano de la personalidad. Es voluntad animada, energía anímica, voluntad encaminada al alma, lucha por el alma. Nos queremos a nosotros mismos, y, porque nos queremos, es nuestra alma, y no el alma en general, aquello de que se trata: un alma personal y no una emanación del alma del mundo. Yo amo a Dios. En el amor a Dios, la personalidad no se extingue ni se desvanece en Dios. También en el más allá, sigo siendo otro. Conservo la condición diferencial que me corresponde como criatura. Amo a Dios; no soy Dios. Entonces este hombre se convierte a sí mismo en algo pura y simplemente importante. Su planteamiento humano de problemas adquiere para él el carácter de cosa última, no sólo porque su configuración de la vida sea para él más importante que todo conocimiento puro, sino porque sus problemas, tal como se le plantean, no resultarían siquiera comprensibles sin un último que sólo religiosamente puede captarse.

## EL HOMBRE RELIGIOSO

Para San Agustín, toda la problemática del mundo se encuentra en el hombre. Éste es el ser problemático en el universo natural improblemático. Un árbol, un animal, no es para sí problema. El hombre es lo único que constituye problema para sí. Ningún conocimiento de la naturaleza, tanto de la naturaleza en general como de su naturaleza en particular, ni siquiera ningún

conocimiento en general, puede darle la solución. Aunque pudiera abarcar totalmente el mecanismo de sus pasiones, y determinar de un modo exacto la proporción de fuerzas entre las distintas pasiones entre sí y con la razón, no por ello resultaría comprensible que esas relaciones sean como son, que deban ser así. En efecto ¿por qué habría de ser así que en nosotros lo uno pugne contra lo otro, por qué habría de ser así que llevemos la discordia en el seno de nosotros mismos? ¿Por qué sufrimos? En este punto no podemos contentarnos con un: es así, con una generalización, con una explicación que parta de un acaecer cósmico. En este punto está el sufrir humano; en este punto está la miseria humana, y San Agustín rechaza toda transposición cósmica de la miseria humana, toda deshumanización del sufrir humano. Sufrir es: tu sufrir; pecado es: tu pecado. ¿Por qué sufrimos todos? ¿Por qué sufro yo? Yo soy el pecador; el pecador es el hombre que está en todos nosotros.

El hombre es un problema que sólo en lo trascendente encuentra su solución perfecta. El hombre terreno nunca puede concebirse más que en función del hombre celestial, al igual que, a la inversa, el hombre celestial presupone el hombre terreno. Los dos se condicionan recíprocamente. Uno requiere al otro. Es el afán del hombre terreno, el afán nutrido por la misma miseria terrena, el que encuentra su satisfacción en el hombre celestial, la positividad que surge de la negatividad de lo terreno. El hombre vuelve a encontrarse en el más allá, sólo que redimido de todo lo negativo. Ha encontrado la solución de sus problemas especiales antropológicamente circunscritos y que sólo pueden ser entendidos y vividos partiendo del hombre. En consecuencia, el ser así terreno sólo puede entenderse en vistas al fin ultraterreno a que debe aspirarse, presuponiendo una postura prospectiva ante la vida ultraterrena, al igual que, por otra parte, este mismo fin sólo puede ser entendido de algún modo retrospectivo. La bienaventuranza no puede separarse de la redención, ni de la muerte la inmortalidad, ni del tiempo la eternidad. La pregunta y la contestación se requieren mutuamente. El yo fui y el yo seré: sólo a base de ambos puede explicarse el hombre que soy.

El hombre es, pues, el que aspira, el que deviene. Su vida es un devenir con un objetivo prefijado, una ascensión a la bienaventuranza, provocada por Dios. Pero nunca puede tratarse más que de un pre-sentimiento anhelante de bienaventuranza suprema, no de la bienaventuranza misma. La vida terrena es lucha, es inquietud, es un avanzar y recaer, es aspirar a subir y es ser arrastrado hacia abajo, es siempre voluntad de vivir obstaculizada. En esta delimitación, insuprimible, de la vida de este mundo, tenemos al propio tiempo lo que le confiere su importancia autónoma. El hombre permanece en la tierra y sólo puede esperar el cielo. No hay una confusión entre esta vida y la otra. El hombre terreno, tal como es, se convierte, gracias precisamente a su negatividad, en una cosa caracterizada en sí misma, en una cosa, en cuanto tal afirmable, que no cabe disolver a base de ninguna especulación espiritualista-cósmica. Es el pecador, y el pecado le separa de Dios, le fija a la tierra. De ahí que deba luchar continuamente consigo mismo y superarse a sí mismo. La tensión voluntarista es lo característico de la vida de este mundo. Pero todo su afán está encaminado a la paz, a una paz que no puede alcanzarse aquí en la tierra. De esta suerte, sigue siendo constantemente este ser que quiere, que anhela, que espera. En el aspirar, en el buscar, en el presagiar y en el elevarse, en la fe y en la esperanza, consiste lo característico del hombre terreno.

Filósofos y cristianos coinciden, dice San Agustín, en buscar la felicidad. *Appetitio igitur beatae vitae philosophis Christianisque communis est.* (Serm. CL, 3.) Pero difieren en sus concepciones de la felicidad: *Dic Epicurice, quae res faciat beatum? Respondit: Voluptas corporis; Dic, Stoice? Virtus animi; Dic, Christiane? Donum Dei.* (Ibíd. 7, 8.) Los filósofos creyeron que el hombre puede llegar a ser feliz por sus propias fuerzas. Éste es un error. (Cfs. De Trin. XIII, 7, 10.) La felicidad sólo de Dios puede venir. (Cfs. Ep. ad Mac. XLV, 1.)

Dios es poder que actúa en el hombre; el hombre siente a Dios en el querer. Para San Agustín es siempre decisiva la relación de voluntad, no la relación de ser espiritual confuso con un ser espiritual puro, con posibles fases intermedias. No somos dioses imperfectos

en un mundo extraño, sino criaturas de Dios. Creador y criatura son cosas fundamentalmente distintas. Dios quiere dominar sobre el hombre. Lo decisivo para San Agustín es la gradación de la jerarquía, la subordinación, no el edificio del ser.

Esta acentuación de la idea de creación y de dominio conduce a presentar desde un principio el mundo como una cosa limitada y establecida de una vez para siempre, aunque al propio tiempo susceptible de concebirse como algo que hay que configurar. Precisamente en delimitación con respecto a todo lo divino-inmutable y eterno, en su ser de otro modo, adquiere el mundo su carácter especial; precisamente en su sumisión a la voluntad divina, una vez se haya consumado, adquiere el mundo el carácter de campo de actividad del hombre, de escenario del acaecer histórico. Es el mundo del hombre, el mundo en que el hombre lucha, actúa y crea. No es un cosmos ajeno al hombre, sino el escenario de las penas y luchas de éste. Delimitado temporal-históricamente, adquiere sentido e importancia por su referencia al pecado y redención del hombre. La personalidad humana tiene sus contornos precisos; es este hombre con esta historia. Una cosa singular, delimitada, una figura que se separa nítidamente de su ambiente, una figura que en el acaecer universal sólo puede entenderse a base del hombre mismo tal como él mismo se experimenta. (Sobre esta delimitación del mundo y del hombre como cosa temporal-histórica, Cfs. De Civ. XII, 10, 12 ss., etc. De Pec. mer. I, 22. Retract. I, 8, 2. Contra Faust. Man. XIII, 6. De An. III, 6. 8.)

Ahora bien el destino del hombre en este mundo es aspirar a lo supramundanal, a elevarse por encima de este mundo, por encima de sí mismo, a su creador, a elevarse a Dios en amor. Su amor es afán. *Tota vita Christiani boni sanctum desiderium est* (In Ep. Joan. ad Parth. Tract. IV, 6), siempre creciente afán. *Semper tibi displiceat quos es, si vis pervenire ad id quod nondum es. Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti. Si autem dixeris sufficit; et peristi: Semper adde, semper ambula, semper profice: noli in via remanere, noli retro redire, noli deviare.* (Serm. CLXIX, 18.)



IN DAEMONES MIRUM EXERCUIT IMPERIUM

## *Los motivos básicos de la antropología antigua y San Agustín*

La antigüedad desarrolló determinados modos de concepción típicos que siguieron siendo fundamentales para el ulterior desarrollo de la antropología filosófica. Cada uno de estos modos de concepción delimita un reino de vivencias y posibilidades de representación, en que el hombre llega a la reflexión sobre sí mismo, pasando a la formación de figuras en las que vuelve a encontrarse a sí mismo. El poder peculiar de la antropología antigua está sobre todo en la elaboración de estos tipos vivos, que describen frente a la vida, motivos experienciales, modos de postura y representación, concordantes en sí, y en esta forma siguen influyendo. Sin embargo, los distintos motivos antropológicos no podían llegar a un equilibrio duradero en el pensamiento antiguo. Alma-naturaleza-personalidad, las tres formas fundamentales a partir de las cuales se concibió la vida humana, no se asocian en una concepción homogénea del hombre. Ya en Platón contienden entre sí la vivencia filosófica del alma, por una parte, y la concepción positiva y aceptación del hombre como ser vital psicofísico, por otra. Unas veces es el afán anímico del filósofo, que busca expresión, la vida tal como la vive el filósofo; otras veces, cierta a modo de postura transvital adquiere expresión partiendo de la definición, no dada directamente en ninguna vivencia, del ser genérico hombre y llegando finalmente a la concepción de una totalidad de seres vivos y del conjunto de la naturaleza. El mito del Timeo no puede ofrecer un equilibrio entre ambas cosas, y cuanto más avanza el hombre por el camino que allí se le indica, tanto menos vuelve a encontrar en sí la vivencia originaria; cuanto más elabora la concepción del conjunto de la naturaleza y se concibe a sí mismo en relaciones cósmicas, tanto más se aleja de su alma tal como se le representaba en el afán por la contemplación de ideas.

Si luego se sigue partiendo de la concepción del hombre como ser natural, surgen nuevos problemas y dificultades en cuanto este modo de concepción se combina con la creciente conciencia de personalidad. Por una

parte, el observador impersonal que pretende analizar el dato: hombre, e incluirlo en el engranaje general de la naturaleza; por otra, el sujeto de una actividad en la vida, orientada siempre personalmente, sujeto que en virtud de la postura fundamental que adopta, examina todo lo individual, y en definitiva el mismo conjunto de la naturaleza, con referencia al engranaje especial de la vida, con referencia a *su* vida. Pero esta postura, tal como surge en la vivencia de la personalidad voluntarista y encuentra su justificación en la misma actividad de la vida, no puede fundarse a su vez, partiendo de la concepción de la naturaleza. El hombre ya no se concibe a sí mismo. según su postura personal-vital, partiendo del conjunto de la naturaleza; se confronta deliberadamente con el mundo: él y el mundo. Se convierte en una personalidad autónoma que busca una última consolidación de sí misma en la conciencia del mundo.

Ahora bien, en la última fase de evolución de la antropología antigua, aparecen enfrentadas la conciencia de personalidad y la vivencia del alma. La conciencia de personalidad se había sostenido frente al destino y frente al mundo, afirmándose en su existencia propia. Pero entonces el hombre encuentra en sí mismo lo que no puede entrar en las formas de su personalidad: su alma. En cierto sentido desde el interior, se disuelve la conciencia de personalidad que se había sostenido frente a todo lo externo. El hombre concebido personalmente, se convierte en alma impersonal-suprapersonal. Pero tampoco en el alma encuentra lo que le permita detenerse; el alma hace abandono de sí misma en la contemplación de la idea.

En la concepción agustiniana del hombre se encuentran de nuevo los distintos motivos de la antropología clásica engarzados en el engranaje religioso, recibiendo en él una nueva significación y uniéndose para formar la unidad de un nuevo tipo de hombre. El hombre es naturaleza. Tiene su sitio dentro del significativo engranaje de valores que asocia a todos los seres entre sí y asigna a cada uno de ellos su lugar determinado. Pero al propio tiempo es separado del engranaje de la naturaleza. Tiene su destino propio, no explicable a base del orden natural. El hombre y todo lo humano tiene

una significación propia, que sólo en sí mismo puede experimentar cada cual, y que encuentra su expresión en las relaciones directas en que con Dios está el hombre en general y luego también cada hombre en particular. En última instancia nos encontramos en este caso ante una justificación de la conciencia de personalidad, que no podía provenir de la concepción de la naturaleza. Frente a Dios, es persona el hombre, como frente al hombre, es persona Dios. Los dos se condicionan recíprocamente. La personalidad humana se halla en una relación personal directa con el Dios concebido como persona.

En esta referencia al Dios personal, tenemos el factor que permite al hombre conservar su personalidad humana incluso frente a la concepción del alma. El hombre agustiniano, tan poco como el de Plotino, no puede detenerse en la concepción de su alma. También es llevado más allá de sí mismo, pero lo que encuentra cuando aspira a salir de su alma, es Dios, y, en Dios, nuevamente a sí mismo en cuanto este ser que aspira, sufre y anhela la redención puesto que no penetra en Dios, sino que sigue siendo él mismo, sigue siendo hombre, un hombre que quiere redimirse a sí mismo y al hombre en sí mismo.

Por el hecho, pues, de que haya encontrado a *su* Dios, el hombre llega a una última afirmación de su condición de hombre frente a toda especulación cósmica. El hombre como hombre, el hombre todo, se ha elevado a lo trascendente, no sólo su alma o su espíritu. Lo que ha de ser redimido es el hombre, no el pensador. Lo que ha de llegar a la perfección no es ya sólo el pensar, el conocer, el contemplar, sino la vida misma tal como se presenta en las vivencias de cada cual. Dios existe para todo individuo, para cada *uno de nosotros* en particular, para el hombre tal como él se experimenta a sí mismo, para el yo humano.

### *La conciencia religiosa del yo*

El hombre religioso se sabe yo frente a Dios. Yo y Dios, yo y Tú. En este orden de cosas, el mundo es sólo un ello; no puede figurar en la referencia de yo y

Tú. No es yo ni es Dios. Es lo que hay que superar para que siga habiendo solamente lo uno: yo y Dios, yo y Tú; es el ello impersonal, lo que ninguna contestación puede darme, lo que no puede ser amado, aquello cuyo amor es sólo engaño. En la filosofía grecorromana de la vida, el hombre se enfrentaba con el mundo; pero éste no contestaba. Ahora, en cambio, el hombre le habla a Dios y Dios al hombre. En este diálogo llega el hombre al yo, formándose el hombre nuevo. El hombre antiguo se sentía, sí, personalidad frente al mundo; pero si se examinaba luego de nuevo partiendo del mundo, sólo podía concebirse como un "él", en su relación con la naturaleza. No llegaba a ser un yo que descansara en sí mismo, sino en cierto sentido sólo el propietario de sí mismo. Su esfera de propiedad estaba acotada en sí de todo lo demás, y esta delimitación constituía su personalidad. Dicho de otra manera: era sólo yo en relación con un no-yo, con un impersonal-suprapersonal, frente al cual se sentía y sostenía como personalidad. Ahora, yo es concebido con referencia a un Tú. En esta referencia es sólo donde el hombre llega a sí mismo, desarrollando en sí la conciencia de yo, que se convertirá en motivo fundamental del desarrollo antropológico posterior.

Con ello se alteran también las relaciones del hombre con su alma. No sólo fuera del hombre había este ello, frente al cual aspiraba a sostenerse la personalidad antigua, sino que en el hombre mismo había este impersonal-suprapersonal: el alma. Se trata, pues, de superar también esto. El alma tiene que llegar a ser mi alma; tiene que llegar a ser lo más propio, lo que soy yo mismo.

El filósofo antiguo de la vida no podía extender a su alma sus derechos autónomos de propiedad; para el antiguo, el alma seguía siendo lo impersonal-suprapersonal. Así concibió Platón el alma. Esta postura fundamental frente al alma propia se mantiene incluso cuando, como en el Fedón, las cuestiones se plantean partiendo de Sócrates. No se trata del Sócrates inmortal, sino del alma inmortal. Naturalmente, en este caso cabe plantear también la cuestión de la inmortalidad del alma individual; pero esta cuestión adquiere sólo su verdadera significación cuando el hombre, que dice "yo", la plantea par-

tiendo de sí en cuanto este yo personal. ¿Soy yo inmortal? Cuando luego se seguirá planteando la cuestión de la inmortalidad del alma como tal, se entenderá la inmortalidad de "mi" alma, o más simplemente aún: mi inmortalidad.

Lo decisivo *no* es *cómo* luego *siga concibiéndose* la relación entre el yo y el alma. El alma es concebida y sentida de nuevo, a su vez, vista desde el yo; en un sentido totalmente originario, es *mi* alma o pasa a serlo cada vez más. Es yo-alma.

El hombre antiguo se encontró con el alma. Ésta es el dato metafísico más profundo a que aquél pudo llegar, el fondo más remoto de todo misterio. En San Agustín, en cambio, el alma se convierte en una representación religiosa. Deja de ser alma en mí para convertirse en *mi* alma; no es esta anímica susceptible de ser concebida cósmicamente de un modo general y de la que yo me limito a participar; es el alma con el carácter de cosa totalmente propia para mí. No: yo siento el alma, sino: yo soy alma.

En esta unión de yo y alma estriba el significado que para el desarrollo de las concepciones antropológicas tiene el tipo cristiano-religioso, significado que rebasa en mucho el sector religioso mismo. Los dos elementos tienen que llegar a la unidad, compenetrarse mutuamente, en formas siempre nuevas. El *yo* tiene que hacerse anímico, todo el hombre tiene que animarse, convertirse en anímico, y el alma, a su vez, adquirir en el hombre forma y figura convirtiéndose en esta alma personal: el alma humana.

Pero esta unidad tiene que ser buscada siempre de nuevo. Los dos elementos tienden a disgregarse. La conciencia del yo no puede abarcar toda el alma. Ésta sigue siendo lo ilimitado, nunca es totalmente *mi* alma. Es lo *mítico-místico*, lo que rebasa toda conciencia del yo. Pero, por otra parte, la conciencia del yo aspira, a su vez, a consolidarse en sí misma. El hombre se concibe como sujeto de la actividad vital, como ser que quiere y piensa. Frente a todo lo desconocido, es él mismo: el hombre natural, el hombre pura y simplemente.

Los dos factores: el factor que retrotrae al hombre a sí mismo, y el otro, que no lo deja descansar en sí

sino que constantemente le lleva más allá de sí mismo, se hallan unidos en el tipo religioso mismo formando una unidad en la conciencia del Dios personal. Pero, además del tipo religioso de hombre, subsisten los demás tipos de hombre: el hombre mítico y el natural, y las numerosas oposiciones y combinaciones de estos tipos determinan el rumbo que durante mucho tiempo seguirá la antropología filosófica.

# VII

# LAS BASES DE LA ANTROPOLOGÍA MODERNA

## LA AUTOVIVENCIA DEL HOMBRE. PETRARCA

### *Petrarca y el hombre nuevo*

La calificación de Petrarca como primer hombre moderno no debe entenderse en el sentido de que en vez de los motivos antropológicos tradicionales hubiese impuesto este pensador concepciones totalmente nuevas del hombre y de la vida. Su importancia estriba más bien en que motivos de la vida ya elaborados sean sentidos por él en una forma nueva. El hombre, y precisamente el hombre tal como lo habían formado siglos de cultura cristiana, interpreta su vida partiendo de la vida y da expresión a lo que sentía y cómo lo sentía.

Para el hombre de la Edad Media, no podía haber semejante interpretación de la vida a base de la vida misma, semejante detenerse en la vivencia. Nadie vive por sí mismo, nadie fallece por sí mismo; la vida y la muerte tienen su sentido en alguna otra cosa. Sufrir y morir no son nada que pueda ser entendido a base de sí mismo. Todos nacen y mueren al igual que cualquier otro. ¿Y quién podría, a base de sí mismo, saber por qué se va, determinar el sentido de lo que se desarrolla en este mundo?

Así, pues, el hombre no se halla en una relación directa consigo mismo. Cuanto sabe de sí, su conocimiento de sí mismo, su reflexión de sí mismo, alcanza sólo su verdadero sentido en la contemplación del destino trascendente determinado de la humanidad, en virtud del cual

se determina de una vez para siempre su vida como la vida de todos los demás. Su vida perdería todo sentido separada de este engranaje, pues la vida y muerte del hombre no es *su* vida, *su* muerte; no es una cosa propia, sino una vida y muerte de todos, explicable solamente a condición de que el hombre se sienta miembro de una comunidad unida por un destino común. Y precisamente lo que le parece más propio suyo, sus más profundas vivencias, le llevan más allá de sí, hacia lo que es común a todos los hombres. Todos sufren del dolor de todos y mueren en la muerte que es el destino de todos.

Así, en virtud de su más íntima esencia, el hombre pertenece a una comunidad de destino de la que no hay escapatoria posible. De ahí también que la vida no pueda explicarse a base de su misma realidad, sino que sólo pueda interpretarse a base de lo que se halla ante todo lo especial, más allá de todo lo particular e individual y que le confiere por vez primera sentido e importancia. La cuestión que se plantea el hombre, no es relativa a lo que sea él, sino: de dónde viene y a dónde va. Y sólo cuando se le contesta, conoce su camino y sabe la razón y finalidad de su peregrinaje.

Así, conocerse significa, para el hombre de la Edad Media, interpretar su propio destino a base del destino de la humanidad. Aunque entonces el hombre nuevo intenta comprenderse en su condición directa, aunque quiera contemplar y exponer lo que se opera en su alma, sus modos de sentir continuarán siendo determinados por motivos cristianos. Pero el hecho de que entonces el hombre refiera estas vivencias a sí mismo y no ya a Dios y a la humanidad, de que se satisfaga en el estado anímico mismo, revela que se ha operado en este caso un cambio significativo. El poeta expone lo que sucede en su alma. Habla como hombre al hombre: esto fue lo que sentí yo, esto fue lo que experimenté yo, yo Petrarca. Lo encontré en mi alma; lo experimenté como hombre.

Con ello la interpretación de la vida humana se desplaza desde la historia de la salvación a la vivencia anímica, de Dios al hombre. El hombre habla de sí y de su vida. Dios y la humanidad están siempre en Petrarca de algún modo presentes. Si el hombre reflexiona sobre lo que es, si intenta interpretarlo en formas generales, en-

tonces vuelve a encontrar siempre los modos cristianos de representación. Pero en lo sucesivo habrá esta autoexposición de un alma —cristiana—, esta autoexpresión de un sufrir que, aunque sólo un cristiano pueda experimentarlo totalmente de este modo, adquiere entonces expresión en su condición humana directa, a modo de proceso tal como se desarrolla en el alma.

*Importancia propia del sufrir*

En la interpretación que del sufrir humano hace Petrarco se asocian motivos de la vida clásicos y cristianos. El hombre está enfermo. ¿Cómo puede curarse? Se trata de una cuestión que se habían planteado ya los filósofos antiguos de la vida lo mismo que San Agustín. Pero los medios de curación que daban, son distintos; sin embargo, para Petrarca lo esencial no es esto sino precisamente el hecho de que tanto el hombre antiguo como el cristiano quisieran emanciparse de las calamidades de la vida, de que buscaran remedios.

Así, para buscar la curación de sus penas, Petrarca se dirige a Cicerón y a Séneca lo mismo que a San Agustín. Pero lo decisivo es entonces la posición cambiada que adopta él frente a su "enfermedad". Para la filosofía grecorromana de la vida, había, además del sabio que se dominaba a sí mismo, además del hombre sano, el hombre enfermo que se deja decidir por los impulsos y pasiones momentáneos, el hombre que no es dueño de sí. Este hombre es el que se trata de curar. Se dirige al sabio para que le enseñe cómo puede vencer su enfermedad. También para San Agustín era el hombre el enfermo. La conciencia que de la enfermedad tenía el hombre, adquiría entonces el carácter de motivo antropológico dominante. No había hombre que no fuese enfermo. Pero en tal caso tampoco había sabios que pudieran ayudar. Sólo la gracia divina podía procurar al hombre la salvación.

Este es el engranaje de motivos que sigue siendo decisivo para toda la postura de Petrarca frente a sí mismo y frente al mundo. Sabe que está enfermo; pero se *detiene* en su enfermedad, se sabe en su sufrimiento. El alma que sufre adquiere en él una nueva importancia independiente. El interés se desplaza de la salud a la enfermedad. La

última tiene en cierto sentido la mayor enjundia; es lo más rico, y lo más vivo frente a todas las máximas de sabiduría, frente a la razón suprapersonal que descansa en sí. Lo esencial no es en este caso el estado transvital del sabio sino la vida misma. Frente a la razón está el alma, frente a lo racional lo irracional, frente al sabio el hombre.

Nada de todo esto significa en modo alguno una superación del punto de vista de la redención. El emanciparse de la inquietud interna, del cambio de penas y alegrías, la paz, la felicidad duradera, siguen siendo también el fin a que el hombre aspira. Pero esta voluntad de curarse es luego, a su vez, un elemento integrante de este engranaje experiencial de pena y alegría y no una cosa que quepa contraponer a esta unidad de vivencia como poder ajeno, en cierto modo transvital, que partiendo de sí pueda influir en este caso. El hombre siente su querer como afán y al propio tiempo como no poder querer.

Lo que en este caso domina no es ya, por lo tanto, la voluntad autónoma guiada por la voluntad, tal como la concibieron los clásicos, y tampoco la voluntad influenciada por Dios, a la manera de San Agustín. La voluntad es ella misma, a su vez, un factor que hay que concebir de un modo lírico-dramático en una neutralidad anímica sentida como unidad, que se repite constantemente. Pertenece al ir y venir anímico, sin que pueda emanciparse de él. Frente al alma ya no tenemos en este caso el yo racional y voluntarista autónomo que había en los antiguos. Tampoco el alma puede ir más allá de sí como en San Agustín. No puede hacer abandono de sí misma; todo se desarrolla en ella misma; todo es *su* vivencia y se convierte en la poesía, en autoexposición, en exposición de un estado anímico.

Petrarca se detiene en la vivencia de la voluntad. En cierto sentido se siente como ser de voluntad, sin poder querer. Es una voluntad sin *fiat*, una voluntad de querer. *Unum valde me praegravat, ne in totum velim quod ex parte volo, et plene velle ni fallor volo. Volo, inquam, idque me velle dicere, Christo licet audiente, non timeo* (Petrarca, Epistolae de rebus familiaribus... Ed. Fracassetti XVII, 10. Cfs. también Rime, Commentate da Giosuè Carducci e Severino Ferrari 118). Así surge la *perplexi-*

*tas animorum* (F. XVII, 10. Cfs. Rime 132). La voluntad misma en su discordia intestina, es sentida como estado. Continuo retorno a la vivencia misma, de lo que al propio tiempo se lamenta Petrarca considerándolo debilidad de la voluntad (Rime 48). Y esta autoexperiencia anímica encuentra su expresión en la lírica. En ella es el enfermo que se dirige a sí mismo, comentando consigo mismo su estado (Cfs., por ejemplo, Rime 164), volviendo a dar expresión siempre al conflicto interno (cfs., entre otros, Rime 48 y además: De Contemptu Mundi, Dial. I y F. IV, 1), al incesante aprisionamiento en motivos antagónicos, a la inconstancia de todo querer (cfs. F. X, 5 y F. XI, 12).

En Petrarca logra expresión una situación anímica determinada que abarca todo el sector intermedio de anhelar, desear, no poder querer lo que se quiere: simultaneidad del afirmar y del negar, sin la posibilidad de que ninguno de ellos se exprese en forma separable (cfs., entre otros, Rime 168). En este dominio de la vida anímica desaparecen los rudos contrastes de felicidad y desgracia, de pena y alegría. El hombre goza de su dolor y sufre de su alegría (cfs. Rime 118, *L'amar m'è dolce*; cfs. también Rime 57, 90, 100. 132, 180). De igual modo se afirma también el sufrir. Cfs. Rime 231: *Mille piacer non vaglion un tormento*.

Exactamente en las mismas proporciones desaparece luego en esta modalidad de examen la diferencia, fundamental para la filosofía clásica de la vida, entre el sabio y el hombre débil que busca consejo. Un dolor común une a todos los hombres lo mismo si dan consejos que si los buscan. Petrarca comenta su dolor con Cicerón, Séneca y San Agustín. Son para él hombres que han sufrido cosas análogas a lo que él sufre (cfs., entre otros, F. XXIV, 3 y Tatham. Petrarca vol. I, 1925, pág. 238). A su mismo médico le habla el hombre como lo haría con otro hombre, viendo en aquél al hombre que sufre.

Esto se pone de relieve también con especial claridad en De Contemptu Mundi (Secretum). En esa obra se presenta a San Agustín con el carácter de consejero lleno de simpatía más bien que como curador propiamente dicho. También él sabe de esas penas. Entiende a Petrarca y le ayuda a que se entienda a sí mismo. Más autocomprensión que curación. El médico pasa entonces a conver-

tirse en prójimo. Son dos hombres que conversan entre sí. El sufrir humano es lo que les une. De esta relación, en la que no habla ya un sabio, situado fuera de las condiciones de la vida humana, al hombre falto de las luces debidas, surge una nueva humanidad a base del sufrimiento humano que todo individuo experimenta, a su vez, de nuevo en sí.

De ahí que en este caso lo esencial sea precisamente que pasen a ser importantes la vivencia como tal, su exposición y su comunicación. Para el psicoterapeuta antiguo, lo mismo que para el cristiano, el mero hecho de que el hombre descubriera en sí y expresara tal o cual estado anímico, sólo podía constituir un punto de partida. Cuando el hombre se sume en su alma y se limita a expresar lo que sucede en él, la expresión que de ahí resulte sólo puede ser en el último sentido algo que permita al hombre conocer sus penas y enfermedades. Es cosa que seguramente ni Petrarca negaría. Pero en él estriba su concordancia tanto con el psicoterapeuta como con San Agustín. Sin embargo, esas interpretaciones del estado anímico no agotan toda su postura ante las vivencias humanas. Para el psicoterapeuta antiguo se trata del conocimiento de los síntomas que permitan al médico filosófico trazar el cuadro típico de una enfermedad. Una vez conocido el caso, podía aplicarse también la terapia correspondiente. Es más, el hecho de comprender la enfermedad, de generalizar el caso, constituía ya un principio de curación. En Petrarca: ninguna generalización simple de sí mismo, o, por lo menos, esa generalización se muestra insuficiente para llevar a la curación. Pero tampoco cabe dominar ya la vida a base de la representación del pecado. El alma ya no vuelve a encontrar en sí misma simplemente al hombre, al pecador, a base del cual pueda interpretarse el destino de cada uno. El individuo sufre en cierto sentido para sí, cualesquiera que sean las analogías que saque de la vida y de la historia. No encontramos todavía una acentuación deliberada de las diferencias radicales entre los individuos, ni una oposición de cada uno de ellos frente a toda la humanidad; pero sí ya la representación de que *mi* pena no es en el fondo nuestra pena, ni tampoco, coincidiendo por otra parte con la representación clásica, *mi* vivencia es un caso aislado que quepa generalizar y tratar

en consecuencia. (Cfs. además: Sobre las disparidades de los hombres, F. X, 5 y F. IV, I: dificultad para Petrarca de encontrar un compañero).

Además, el suceder anímico como tal adquiere ahora su significación propia, frente a la cual retroceden todas las diferencias de valor que puedan establecerse desde el punto de vista psicoterapéutico. Para el psicoterapeuta pagano, tanto como para el cristiano, la vida de un Petrarca, consumida en vanos afanes de amor, hubiera debido parecer una enfermedad que no llega a curarse, como un caso patológico. Éste es precisamente el punto de vista que frente a sí mismo adopta Petrarca cuando ya no habla como poeta sino como filósofo. Advierte entonces que la salvación para él sólo puede encontrarse apartándose de su postura lírico-sentimental, precisamente en la negación de la actitud poética, que, a su vez, no es otra cosa que el detenerse en sí misma del alma, que la entrega del alma a sí misma. Pero aun cuando el enfermo no sostenga que esté sano, en la misma postura poética se adopta una actitud diferente con respecto a la propia enfermedad. Ésta es afirmada en cierta relación, en su valor lírico-anímico. Esta afirmación puede convertirse luego posteriormente en una atribución positiva de valor a lo humano en toda su extensión. Partiendo de Petrarca, pueden encontrarse enlaces con todos los poetas y pensadores que parten del interés autónomo, no susceptible de ulterior deducción, por lo anímico, que ven en el estar en sí, en el sentirse a sí mismo, un valor que se basta a sí mismo, que dan la expresión al auto-valor de la vivencia anímica frente a toda razón rectora y a todas las distinciones de valores determinadas por la religión.

### *El alma que se siente a sí misma*

Lo que en Petrarca logra exposición, es el alma misma, el alma que se detiene en sí misma y en su propio elemento. Esta alma vive en un constante diálogo consigo misma. Comenta consigo misma sus vivencias, sus penas. Reflexiona sobre su vida. Incluso en los casos en que se extiende en consideraciones generales sobre las condiciones de la vida, sobre el mundo, sobre el hombre, todo lo que piensa está enlazado con su propia vida del modo más

intimo posible. No son las ideas de una conciencia general, de una razón de tendencia impersonal, lo que en este autor se pronuncia, sino los pensamientos del alma. Ya no es la razón la que habla con un alma no razonable, sino el alma que habla consigo misma. O, si en este caso queremos hablar de la razón, esta razón no se halla por encima de la vida, sino que pertenece al mismo engranaje de la vida, por más que continúe expresándose aún en máximas generales, puesto que todos esos principios son sólo motivos variables dentro del curso de la vida, y si el alma los trae a colación es para entenderse a sí misma. Los firmes conocimientos de valor se convierten en mutables vivencias de valor.

*Sentio me non esse sapientem*, escribe Petrarca (F. IV, 12). El sabio tenía una morada fuera de su alma. En ella encontraba lo suyo propio; desde ella regía su vida. Ahora el alma encuentra lo suyo propio en sí misma. Tiene su vida; se tiene a sí misma. Esto suyo propio ya no es una cosa cualquiera que se funde de un modo racional, una cosa que subsista cuando yo prescindo de todo lo externo, de lo sujeto a destino: mi voluntad, mi razón, algo duradero frente a lo cual lo vivido se presente solamente como cosa perecedera, no propios, sino que esta cosa propia está determinada en este caso por una esfera de vivencias condicionadas siempre individualmente: mi pena, mi inquietud, mi desesperación. Lo que para el filósofo antiguo quedaba excluido de la esfera de lo "propio", es sentido ahora en su pertenencia al alma. Yo soy todo eso, pues yo significa mi alma, yo significa mi vida.

Por lo tanto, nada hay que el alma pueda excluir de sí. Todo, incluso lo que ética o religiosamente deba superarse, adquiere un valor autónomo, no susceptible de ser deducido de otra parte, siempre que entre en el ser-así de un alma, en un modo anímico de existencia así definido. Le pertenece a esta alma sentir todo eso, y aun en los casos en que busque emanciparse de sus tormentos y de su miseria, este mismo afán es, a su vez, uno de los motivos del engranaje anímico y adquiere sólo su verdadera importancia en la unidad de esta vida.

Esta unidad de todo lo sentido se impone a la conciencia de Petrarca al centrar su vida de un modo sistemático alrededor de un motivo fundamental. En uno de los gran-

des amores siente el alma su propia duración, vuelve a encontrarse a sí misma como es, en un engranaje de vivencia que ha de repetirse siempre. Así era mi alma, así era yo mismo, yo, el amante, el hombre de este amor. Esto era lo que hacía que esta vida fuese *mi* vida. Esto era mi vida. Esto era Petrarca. No son los acontecimientos lo que determinaron esta vida. Nada habría en ella que referir, y fuese lo que fuese lo que sucediera, no era mío en este sentido. Lo único decisivo era el mismo suceder anímico, la figura interna de esta vida.

Así, pues, el alma está presente a sí misma a modo de cosa permanente, duradera, neutra. El hombre vive en comunidad constante con esta alma. Ama esta alma y a sí mismo en esta alma. No puede dejarse; no puede hacer abandono de sí mismo. Está indisolublemente unido a su alma.

*...iratus mihimet quod etiam terrestria mirarer, qui jampridem ab ipsis gentium philosophis discere, debuisem nihil praeter animum esse mirabile cui magno nihil est magnum*, escribe Petrarca (F. IX, 1), después de haber citado el famoso pasaje de San Agustín (Conf. lib. X): *et eunt homines admirari alta montium...* Medita sobre *quanta mortabilus consilii esset inopia: qua nobilissima sui parte neglecta, diffundantur in plurima, et in inanibus spectaculis evanescant, quod intus inveniri poterat quaerentes extrinsecus.* El alma es invisible y está escondida; de ahí que los hombres nada sepan de ella, nada sepan de la maravilla del hombre (cfs. F. V, 4). Y ninguno puede conocer totalmente el alma (cfs. F. V, 18) Ésta sigue siendo un misterio. Pero, tal como Petrarca lo concibe, este misterio ya no es simplemente el misterio del alma infinita en general; es el misterio de esta alma en este mundo, con todo lo que ella experimenta. El hombre se asombra de sí mismo como individuo y de la vida tal como se desarrolló en su alma. Escribe la auto-biografía de *su* alma (cfs. Tatham, op. cit., vol. II, 1926, pág. 417). Vive en el recuerdo constante de lo pasado, y en su pasado vuelve a encontrar continuamente a su alma, al alma amante, que se mantiene fiel a sí misma en cuanto guarda fidelidad a la amada (cfs. Rime 61, 62, 79, 101, 118, 178). En la pasión por la amada se siente a su alma, precisamente en la forma de una pasión nunca acallada, en

que toda la acentuación valorativa cae sobre la vivencia misma, presentándose el amor como autor-valor que luego es expuesto, a su vez, en la poesía, en que toda pena es sublimada sin que por ello se suprima la valoración filosófico-religiosa, de otro tipo, del sufrir. El hombre busca redención allí donde el poeta se detiene en su pena. Con ello se delimita un sector autónomo en el que la expresión de la vivencia que se centra en sí misma, la auto-exposición, la sublimación de la vivencia, constituye una cosa última.

La profunda significación de Petrarca estriba en la realización del auto-valor lírico de la vivencia humana y sobre todo de la vivencia de amor, en la autarquía poética. El hombre adopta en ella una actitud de vivencia pura. Todo entra en la forma: mi vivencia. El hombre siente su alma, el misterio terreno-humano de *esta* alma, que no es otra cosa que el yo-alma cristiano, pero que ya no encuentra redención en un Tú divino, sino en sí misma, en la inmanencia universal de todo lo anímico, en la contemplación de una referencia de todo suceder a sí mismo, referencia que se basta a sí misma.

De esta suerte logra expresar lo anímico como tal, lo sentido de un modo puramente interno, el alma que se sabe y se siente como tal y encuentra en sí misma su propia exaltación. Nada hay que ella no incorpore a su vida, que a su vez no se convierta en algo propio de ella: la naturaleza, el mundo y hasta Dios y Cristo.

Y a pesar de todo, no puede decir lo que ella misma es. La vivencia de sí misma no conduce al conocimiento de su esencia. Por lo tanto, esta auto-vivencia no puede identificarse simplemente con una concepción antropológica determinada. Puede persistir en distintas concepciones, es susceptible de interpretaciones y elaboraciones antropológicas distintas, e igualmente puede unirse a distintos motivos de concepción del mundo.

En este sentido, la corriente lírica constituye en los tiempos modernos un dominio de valores especiales. Si el filósofo romano de la vida habla de enfermedad y de prudente regulación de la vida, y el cristiano de pecado y gracia, el poeta expresa, frente a eso, el valor propio de la vivencia líricamente sublimada. Este valor no permite al principio que sea contrapuesto en modo alguno a los de-

más sectores de valores constituidos. Consiste en el mismo hecho de la vivencia poética. Puede afirmarlo el poeta, no el filósofo. El poeta habla: yo sufro, yo amo, yo muero, yo he vivido. Permanece en el engranaje directo de la vivencia. Al principio ni siquiera podía expresarlo de otra manera sin suprimir precisamente esta nota especial de la relación con su alma. No sabe qué es el hombre; no sabe qué es el mundo. Pero sabe de sus penas, de su alma.

Se constituye de esta suerte una forma de auto-reflexión antropológica orientada en la vivencia misma y que nunca adquiere su verdadero sentido más que en relación con las vivencias. Presenta una cosa directa, espontánea, frente a todos los ensayos que se iniciarán luego para comprender al hombre partiendo del mundo y hacerse del hombre una imagen. Pero para dar expresión a la autovivencia del hombre, se necesitaba un engranaje de conceptos de la vida en los que el hombre concibiera y expusiera lo que siente en su alma. Esos conceptos de la vida se presentan para Petrarca como algo ya previamente dado. Son sacados de la filosofía grecorromana de la vida, de los salmos y de los modos de representación comprensibles dentro de la concepción cristiana del mundo y de la vida sin presupuestos dogmáticos determinados, que se dirigen al hombre en general y encuentran su confirmación en la experiencia humana de la vida.

### *Petrarca, Boccaccio y la filosofía renacentista de la vida*

La imagen de la concepción del mundo se disuelve en Petrarca en una serie de motivos de la vida que como tales son retenidos y vividos. Su utilización para la exposición e interpretación de la vida humana no se justifica partiendo de una determinada concepción del mundo dada previamente, sino por su valor vital que como tal pueda fijarse. Así, lo perecedero, el cambio de todas las cosas y otras circunstancias semejantes aparecen a modo de representaciones que son retenidas como tales, como corresponden a una experiencia directa de la vida, mientras que las concepciones, como la eternidad y la inmortalidad, que presuponen ya un apartamiento de la postura directamente vital, no pertenecen a lo directo de lo dado en la

misma experiencia de la vida y a menudo resuenan solamente como motivos lejanos. Lo propio reza con respecto a la representación de la providencia en sus relaciones con la idea de la fortuna. Las razones que quepa invocar en favor de la providencia, nada pueden alterar en el fondo en la impresión determinada por lo casual de las circunstancias de la vida y adversidades expresadas en la representación de la fortuna. Esto no significa, sin embargo, una simple desviación de los modos cristianos de representación, antes bien esos motivos se conservan, junto con el acervo de conceptos fijos de la vida heredado de la Antigüedad, pero de suerte que su contenido específico de fe retrocede cada vez más ante su importancia directa para la vida.

De esta suerte, la vida humana como tal es comprendida en un engranaje autónomo de conceptos de la vida. Sin esta sinfonía de motivos de la vida no cabe entender todo el proceso evolutivo que se operó luego en el Renacimiento. En este caso, determinados conceptos de la vida se dan de una vez para siempre, presentándose como engranaje objetivo de motivos aunque sin formar un sistema cerrado. Adquieren entonces un sentido y una importancia nuevos precisamente porque son sentidos por el hombre nuevo y aparecen en una nueva referencia a la vida. Son los medios en que se orientará la vida nueva. Lo primario es la misma experiencia de la vida. El hombre nuevo quiere dar exposición a su vida; reflexiona sobre la vida y se consulta con otros acerca de su configuración de la vida. Habla de la vida y de los hombres partiendo de su propia experiencia de la vida.

Se forma así una reflexión autónoma de la vida, una interpretación de la vida a base de sí misma. Incluso cuando se incorporan motivos de concepción del mundo, se mantiene la primacía de la vida. Partiendo de la propia experiencia de la vida, se buscan en las distintas concepciones del mundo confirmaciones, sublimaciones, impulsos de voluntad. Tan pronto es uno como otro de esos motivos de concepción del mundo, el que resuena en el alma. Esos motivos han perdido su fijeza suprapersonal; se han incorporado a un engranaje de la vida. Se presentan como valores de vida, y, como tales, son citados según la situación de la vida en que el interesado se encuentra, y

entonces la concepción de la vida mantiene su entidad frente a todas las interpretaciones de concepción del mundo.

Formación de un engranaje de conceptos de vida y de una filosofía fundada en la experiencia misma de la vida: conceptos de la vida como esos: *mutabilitas* (cfs. Petrarca, De Contemptu Mundi, III), el envejecimiento de todo (De sui ipsius et multorum ignorantia, III), lo pasajero, la vida es un sueño (Rime I. F. VIII, 7. Rime 294), lucha por la vida (F. XVI 6), *fatum, sors,* destino individual (cfs. Rime 217, 298) y sobre todo *fortuna*: F. III, 16: *magna est enim fortunae vis, nec minor celeritas.* Se entreveran en ello motivos cristianos, del antiguo Testamento y clásicos (cfs. F. XXII, 10. De sui ipsius... ignorantia IV).

Esos motivos llegan a ser utilizados de un modo libre, y tan pronto uno como otro de ellos parece corresponder a una experiencia y situación de la vida determinadas. El poeta y pensador no se supedita a una filosofía determinada sino que da la palabra a los distintos filósofos según que sus máximas parezcan corresponder a la experiencia propia de la vida (cfs. F. VI, 2. F. IX, 13: Illud Davidicum. F. III, 2: cita de un pasaje de Séneca. F. V. 18: San Agustín). Aun en los casos en que se esboza una imagen del mundo, nunca se trata más que de la relación que esa imagen tenga con la vida, para ilustrar un motivo de la vida (cfs. F. XV, 4; F. XVII, 3).

Lo decisivo sigue siendo siempre precisamente lo que el mismo individuo pone en juego, la experiencia individual de la vida. El hombre solitario (cfs. F. IX, 13; F. XVII, 10), el hombre que alterna consigo mismo (F. VIII, 1), se ve enfrentado a las potencias de la vida que se combaten entre sí y luchan con el alma de aquél (cfs. Rime 124: *Amor, fortuna e la mia mente.* Rime 223: *E co'l mondo e con mia cieca fortuna, con amor, con Madonna e meco garro.* F. V, 18: *Fortuna contra me hactenus perpetuum bellum gerit*). *Haec vita mea est,* escribe Petrarca (F. XV, 3). De esto es siempre de lo que se trata, de su vida, una vida que se pone de manifiesto en experiencias siempre nuevas (cfs. F. VI, 4; F. III, 5).

En este orden de cosas cabría citar también a Boccaccio. Mientras en Petrarca el amor se presenta como imagen sensible de la vivencia anímica en general, viviendo

el hombre su amor, sintiéndose en su amor, llevando a la conciencia su destino, su realidad anímica, frente a los acontecimientos exteriores, en Boccaccio se expone el amor como un cuerpo extraño en lo que de fatal tiene la vida humana, a modo de dependencia de potencias extrañas, de destino. La vida aparece en este autor en toda su variedad de destino, tal como se determina en sus variables figuras por obra del azar y de la fortuna; se contempla en la multiplicidad de los cursos de la vida humana.

En Boccaccio encontramos también por doquiera la aplicación a la vida de máximas de la filosofía grecorromana de la vida y de la concepción cristiana de la vida y del mundo. Cfs., por ejemplo: De Casibus illustrium virorum: fo. XII: *Mortalium rerum instabilitas*, fo. XX: *Temporis voracitas*, fo. X, F. LVIII: *natura*, y, sobre todo, *fortuna*. Estos motivos de vida no deben tomarse a base de una determinada interpretación dogmático-cognitiva fija (cfs., op. cit. fo. I). Se trata, hasta cierto punto, de motivos que se agitan libremente y que, ante todo, ofrecen puntos de vista para la exposición de un curso de vida, encontrando su confirmación en lo individual y admitiendo una interpretación de la vida que se revela en el individuo.

En tal caso, estos motivos forman un engranaje determinado por un pesimismo de la vida sistemático (cfs., por ejemplo, Soneto LXV), engranaje que constituye el elemento común para la asociación de motivos clásicos y cristianos. La arrogancia del hombre se viene abajo en los vaivenes de la fortuna (De Casibus, fo. II). El único medio de sustraerse a los caprichos de la fortuna, es la pobreza (fo. X), la resolución de contentarse con poco. *Reprimendus... instabilis adpetitus* (fo. XVII); *mediocritas, humilitas* (cfs. fo. III). Ahí se encuentra también la interpretación del destino práctico del hombre por el pecado original. El hombre se apartó de su destino originario. Sin embargo, esas interpretaciones tienen sólo un valor relativo. En modo alguno se trata de llegar a la fijación definitiva de un esquema de interpretación determinado, sino de un entender la vida tal como se ofrece al poeta y al historiador.

Tampoco los valores se fijan de una vez para siempre. Lo que en última instancia importa son los hombres, que

tan pronto siguen una inclinación como otra. Pero una vez determinados, tienen que obrar también de un modo correspondiente (cfs., op. cit., Alcibíades). Pero yo soy un poeta, dice Boccaccio, y dejadme que cultive las musas.

También en este caso prima la vida, la concepción de la vida frente a la concepción del mundo, la experiencia de la vida frente a la fe. La vida ocupa el primer plano. Quedan a segundo término las interpretaciones eclesiástico-teológicas, que sólo pueden sentirse por una elevación por encima de lo terreno. Se relega también a último término el conocimiento causal del mundo. Se conoce la vida; no se conoce a Dios; no se conoce el mundo (cfs. fo. LVIII).

Partiendo de esto, se delimita un sector de la vida autónomo. Los cursos de la vida de personalidades históricas se toman sobre la base de motivos homogéneos desde los tiempos más remotos hasta los presentes. Sin embargo, al propio tiempo: variabilidad infinita de los acaecimientos, de las inclinaciones humanas, etc.: el drama de la vida humana (fo. XXXI). La fortuna se presenta ahí, unas veces, como la potencia tenebrosa (fo. XXXVI), culpable de la desdicha de los hombres; otras veces, es ella la que pone de manifiesto en toda su diversidad los acaecimientos de la vida, y esta diversidad proporciona siempre nuevas ocasiones para narrar sucesos notables y es causa de todas estas cosas raras, inesperadas y excitantes que hay en la vida.

Pero con ello también en este caso la posición reflexiva-pesimista circunscribe, frente a la vida, un dominio de valores autónomo: el dominio de los acontecimientos susceptibles de exposición artística, de la variedad de los cursos de la vida, del mundo del hombre en su diversidad. Gusto por la narración, por la contemplación, afición a seguir los golpes de la fortuna, a exponer aventuras, a poner de relieve la demencia, la ceguera de los hombres.

Todo este juego no puede ser afirmado si se parte del punto de vista religioso o filosófico-reflexivo (cfs. Theseide, lib. XI lib. Körting, Gesch. der ital. Litt. im Zeitalter der Ren., vol. II, pág. 612). En cuanto se advierte lo perecedero de todo (cfs. De Casibus Illustrium Virorum, fo. III), se piensa en la muerte (Soneto XXXVI) y se valora la vida desde el punto de vista de la eternidad, todo eso

se muestra vano (cfs. fo. XII). *Nihil sub sole stabile est, dat fortuna vices varias, nec stultior eo est qui in leta confidet.* (Ep. ad Niccola da Montfalcone. 1371. Opere latine minori a cura di Massera).

Pero, además, hay entonces en el interés por la vida, en la curiosidad que se siente por los acaecimientos, un valor no susceptible de ser deducido de otra cosa, un detenerse, que encuentra satisfacción en sí mismo, en la contemplación de las incidencias de la vida humana, una actitud puramente contemplativo-informadora. Con ello se constituye una posición valorativa que en modo alguno puede separarse en principio de esta actitud y concebirse como cosa aparte en sí, pero que precisamente en su condición directa, en modo alguno susceptible de captarse teorético-reflexivamente, constituye una postura típica frente a la vida humana.

Esta posición valorativa es la del poeta que se regocija en lo múltiple de la vida. Pero colocándose en ella, no es posible regular la relación del hombre con el destino. Subsiste el hecho positivo de la impotencia del hombre ante la fortuna (cfs. fo. CXVI s.). La vida está llena de peligros imprevisibles (Fiametta). En el período siguiente: relaciones distintas del hombre con el mundo. El hombre se pone en guardia contra la fortuna. Frente a las soluciones monástico-contemplativas de un Boccaccio: intentos de dominar a la vida (cfs. ya el valor de la *fortitudo* en el propio Boccaccio, por ejemplo, en Op. de claris mulieribus. Berna, 1539, cap. LXXVII). Pero se mantiene el esquema de lo fatal de la fortuna, que sigue determinando también la interpretación de la vida de los individuos y de los acontecimientos históricos.

Por lo tanto, hay en Petrarca y Boccaccio un engranaje de conceptos de la vida, que es de importancia fundamental para el desarrollo de una concepción autónoma de la vida. Esta concepción de la vida se elabora en la postura expositivo-reflexiva, en la que la reflexión sobre la vida y la exposición de la vida se hallan entre sí en una relación directa. La vida se hace incluso importante; se impone la importancia propia de las vivencias internas lo mismo que la de los acaecimientos externos. Se constituye un engranaje autónomo de significaciones, en el que el hombre, con independencia de toda interpretación cós-

mico-religiosa, se da exposición a sí mismo y a su vida externa e interna. Este engranaje que en lo sucesivo seguirá desarrollándose, adquirirá importancia fundamental para la filosofía, la literatura, la política, la exposición histórica y la autobiografía. Los conceptos de vida desarrollados en este sector sobrevivirán a la fijación de concepciones del mundo en sistemas cósmicos. Con el tiempo se convertirán en una cosa que ni siquiera necesitará ser fundamentada ni referida a esquemas de concepción del mundo, en un lenguaje en el que se expresa la vida misma.

Cuando esos mismos conceptos de vida son, a su vez, objeto de meditación, constituyen la filosofía de la vida en sentido estricto, tal como se desarrolla en el Renacimiento. Entonces la vida misma es interpretada, sin que para ello se presuponga un saber del mundo. Cfs. ya Petrarca: importa el conocimiento de sí mismo (cfs. F. II, 9). El conocimiento de las cosas externas no es lo esencial (cfs. De Contemptu Mundi, dial. II. De sui ipsius... ignorantia, II). Al propio tiempo, Petrarca se da cuenta de lo poco que sabemos de cuanto nos rodea (cfs. De sui ipsius ignorantia. De Contemptu Mundi, dial. II). Entonces siente el afán de informarse de este mundo (cfs. F. III, 2; F. XV, 4). Sin embargo, al propio tiempo, el motivo constante de la interiorización de lo externo (cfs. F. XV, 3) y de lo efímero de todo. El hombre no es en este mundo más que un peregrino (F. I, 6).

Frente a esto, se formará en los tiempos subsiguientes una relación distinta del hombre con el mundo: Sujeción a este mundo. De ahí resultan nuevos problemas: posición del hombre con respecto al orden cósmico. Pero, en ello, se siguen elaborando los motivos de vida desarrollados en este orden de cosas.

VIII

# EL HOMBRE MÍTICO ALMA Y MUNDO

## FICINO Y PICO DELLA MIRANDOLA

### *Peculiaridad valorativa del hombre*

En Petrarca y Boccaccio se deslinda un sector autónomo en que el hombre habla de su propia vida y de la de los demás, le proporciona exposición y reflexiona sobre ella. Es el sector de la poesía y de la filosofía de la vida. Mientras en él no se hace más que expresar que para el hombre su vida y los problemas que dentro de ella se plantean, son lo propiamente esenciales, no necesita de ulterior fundamentación la auto-importancia que el hombre se atribuye. Pero en el desarrollo ulterior de la antropología del Renacimiento, el hombre intenta comprender su valor propio partiendo del mundo; siente la necesidad de una justificación cósmica de su conciencia de sí mismo. Tiene una explicación con el mundo y compara los valores de todos los mundos con su propio mundo, para llegar finalmente a una afirmación valorativa de sí mismo frente al universo.

En ella, el hombre se presenta primordialmente como ser de este mundo en su relación con el mundo, como uno de los seres del mundo, cuya posición hay que determinar en la jerarquía de valores del universo. Hay seres que representan un valor más elevado que él mismo; hay otros frente a los cuales tiene él conciencia de su superioridad en materia de valor. Pero nunca es más que uno de los seres del mundo, con estas cualidades definidas, que le caracterizan como tal y que han de ser determinadas según la relación valorativa con respecto a las cualidades de

los demás seres del mundo de rango superior o inferior al suyo.

De esta suerte, el ser humano se presenta en una fase determinada dentro del orden de valores del universo. El carácter de valor de esta fase nunca puede determinarse más que de un modo relativo: con respecto a una cosa superior o inferior. El hombre es el ser de esta fase valorativa y nada nos autoriza a considerarle en principio como una cosa especial, a determinar su carácter en materia de valor de otro modo que no sea por medio de un más o de un menos cuyo término de comparación sean los demás seres. No constituye un valor de algún modo definible en sí.

Para Ficino y Pico della Mirandola resulta insuficiente esta definición de valor. El hombre es una cosa especial. No sólo está en este mundo sino que está frente a este mundo; no pertenece simplemente a este mundo, sino que es un mundo para sí. Representa un cuarto mundo autónomo que ha sido creado por Dios después de los tres otros mundos. Con ello se insinúa ya su especialidad gracias a la creación del hombre. El orden de sucesión de los actos de creación no corresponde, en su caso, a la serie de los valores. El nacimiento del hombre cae de algún modo fuera de esta serie de valores de la creación. Constituye una cosa intermedia que viene en último lugar. Pero, en estas condiciones, el hombre debería poder ser incluido en esta jerarquía de valores del universo como ser del mundo, como mundo al fin y al cabo. Sin embargo, el hombre no es propiamente en este sentido "mundo" como los demás "mundos". No pertenece simplemente al mundo creado, como uno de tantos mundos que dentro de la estructura del universo tienen su posición valorativa prescripta y contribuyen a la realización del valor del conjunto, sino que, frente al mundo creado o a los mundos creados, se yergue como un ser que desempeña una función propia, en modo alguno derivable del engranaje de valores anteriores. En este sentido cabe hablar de hombre y universo, aunque ello no impide que haya en el universo seres superiores o inferiores.

En este sentido, el hombre es sujeto frente al mundo dado objetivamente, es el ser contemplativo frente a todo lo demás que se ofrece como objeto de su contemplación.

No es propiamente, a su vez, un nuevo objeto de valor en el engranaje del mundo, antes bien el espectador que valora y siente este conjunto. Esta peculiaridad de la posición valorativa del hombre, sólo puede determinarse, al fin y al cabo, partiendo de Dios mismo. Dios no es solamente el más perfecto de todos los valores, sino que, además, no pertenece al mundo creado. Está fuera de este mundo, por encima de él. De un modo análogo se presenta también el hombre fuera del engranaje de la creación. Se yergue frente al mundo. Es el espectador espiritual de este mundo. Por encima de todas las gradaciones de valor que les separan, el hombre se encuentra en una analogía de valor con Dios. Su alma es divina, no sólo en un sentido general en cuanto supraterrena, en cuanto esencialidad suprasensible, sino que es como Dios; es Dios.

De esta suerte el hombre se destaca del universo en virtud de su postura hasta cierto punto posterior al mundo, como se revela en su actitud contemplativa. No tiene una posición particular en el mundo; es el ser universal el ser para todos los demás seres. El Dios activo-creador encuentra su complemento en este Dios receptivo que se pone de manifiesto al fin de la creación: el ser creador del mundo en el ser espectador del mundo.

Pero todo esto parece que sólo valdrá en cuanto consideremos al hombre como ser contemplativo. Sólo en cuanto lleve este mundo a la conciencia contemplativa, parece tener un derecho a esta posición extra-mundanal, que le convierte en una cosa incomparable con todos los demás seres del mundo. Por el contrario, si le examinamos según lo condicionado de su vida, se halla, como cualquier otro ser, determinado por la legalidad de este mundo. Comparte el destino de este mundo. Si cuando contempla se halla en cierto modo fuera del mundo y puede contraponerse a él, cuando actúa y vive se halla comprendido dentro de este mundo. Su vida no puede separarse del universo. Deja entonces de ser una cosa especial.

El hombre está sometido al hado. Todos los múltiples acontecimientos que ocupan su vida, están regulados por las estrellas según enseñan los astrólogos. Por lo tanto, el hombre, que como ser contemplativo se sentía en su divinidad, es solamente uno de los seres de la naturaleza, engarzado en un orden del mundo común. Pero el hombre

es alma, replican Ficino y Pico della Mirandola; sigue siendo alma, independiente de lo que pueda ocurrirle en la vida. El valor que los hombres atribuyen a lo natural, a los acaecimientos externos, a los "grandes" acontecimientos, se basa en una ignorancia del valor propio del alma, en una exageración del valor de lo visible comparado con lo invisible, de lo externo frente a lo interno. Pero el alma humana es libre. Como ser anímico-espiritual, el hombre no pertenece a este orden natural determinado por el hado e interpretado por la astrología, sino a un orden intelectual en que domina la providencia.

Así pues, el hombre es, por una parte, el ser sintético-contemplativo, que observa el universo y realiza en sí el valor del mismo, y, por otra, el ser que se sabe libre en su espiritualidad. Sin embargo, subsiste el hecho de que el hombre está incorporado a este universo. No es sólo alma; es cuerpo. No es sólo espíritu; pertenece a la naturaleza. Hay el género hombre que se define por lo natural; además de los otros géneros. Pero mientras los demás seres se perfeccionan en sí mismos, agotando su vida en las disposiciones que le son genéricamente asignadas, y encuentran en ello su felicidad, la felicidad que le ha sido asignada al hombre por su naturaleza, no es la única a que él aspira. El hombre no puede ser meramente determinado como ser natural. No puede satisfacerle ninguna perfección inmanente, ninguna perfección derivable genéricamente de la estructura del ser natural: hombre, definible en biología. No cabe definirle y deslindarle en base de un ser-así natural. Es lo que llega a ser. Se transforma y cambia de sitio. No tiene un lugar asignado, un sitio en este mundo, que se le haya prescripto de una vez para siempre y en el que sólo tenga que permanecer para encontrar su felicidad.

El hombre es el ser que aspira a elevarse, y su aspiración revela que con él no ocurre lo mismo que con todos los demás seres de la naturaleza. El hombre es el ser de la ascensión, el inquieto, el deviniente en un mundo en que a cada ser le ha sido asignado ya lo que es y lo que ha de representar en el engranaje del mundo. Sólo el hombre carece en este sentido de función que le haya sido previamente asignada. Puede desempeñar todas las funciones, aclimatarse a todas ellas, adoptar todas las figuras. Y

como no hay ninguna en la que pueda ser cautivado, es siempre el aspirante, el ser que debe crearse su destino y que sólo en lo más elevado puede encontrar satisfacción.

*Frustra laboras, philosophe, dum conaris omnia comprehendere nisi apprehenderis animan, pero quam sis reliquia comprehensurus* (Ficino, Epistolarum libri XII, 1576, pág. 885). *Nam miracula quidem animi... coelo majora sunt* (Pico della Mirandola, In Astrologiam, pág. 519). Nada le importa al hombre más que su alma. En ella estriba su problema peculiar. Conocerse a sí mismo, significa conocer a su alma y, por ella, a todo lo demás (cfs. Ficino, Ep., pág. 657). *Certe animus homo ipse est, corpus autem est hominis umbra* (cfs. ibíd., pág. 617. Pico, Heptaplus, pág. 22. Ficino, De Amore... IV, 3).

La semejanza del hombre con Dios se funda en su condición anímico-espiritual. Pero esto no bastaría para explicar la analogía especial del hombre con Dios, puesto que también los ángeles son seres espirituales. *Nos autem peculiare aliquid in homine quaerimus: unde et dignitas ei propria et image divinae substantiae cum nulla sibi creatura communis comperiatur* (Pico, Heptaplus, pág. 38 s.).

Con ello se indica el planteamiento peculiar del problema por Ficino y Pico della Mirandola. Se trata de llevar a la conciencia del hombre su condición peculiar en materia de valores. *Nihil magnum in terra praeter hominem, nihil magnum in homine praeter mentem et animum* (Pico, In Astrologiam, pág. 519). Y no se trata de formular simplemente este valor en general sino precisamente de exponer la condición especial del hombre en materia de valores, demostrar lo que el ser hombre significa frente al mundo y frente a sí mismo.

Pues bien, para determinar la posición valorativa del hombre se ofrece principalmente el sistema universal de valores en que el hombre está incluido (cfs. Ficino, De Amore... VI, 16 etc., VII, 14: cuerpo, alma, ángel, Dios). El hombre se halla a medio camino entre el mundo de los animales y el de los ángeles (Pico, Heptaplus, Cap. II). Sin embargo, el mundo de los hombres tiene ciertas cualidades que le imprimen un carácter autónomo, incomparable, en materia de valores. *Nunc agendum de homine de quo est scriptum: faciamus hominem ad imaginem*

como ser que contempla el mundo. En cuanto se presenta como sujeto que actúa y obra, queda incluido en el orden del mundo y es determinado por el mismo. Pero hay en el hombre algo que se halla por encima del hado. *Anima igitur per mentem est supra fatum* (Ficino, Theolog. Plat., op. 1576, pág. 289). El hombre espiritual pertenece a otro orden que el cuerpo: el orden de la providencia. (cfs. ibíd. Ep., pág. 776).

Es un sector oscuro, expone Ficino, más oscuro que todo cuanto afecta al mundo de los objetos en que penetramos en cuanto intentamos entender la voluntad humana (Ibíd. Ep., pág. 805). Pero ya el hecho de que el hombre se subleve contra el hado y se eleve por encima de las esferas celestes en su legalidad que todo lo regula, indica que por su voluntad pertenece el hombre a otro mundo. *Nunc vero qui disputat contra illas* (sc. sphaeras), *eas jam trascendisse videtur. Atque ad ipsum Deum liberumque voluntatis arbitrium accessisse. Quasi non a coelesti fato coactus fuerit, sed a supercoelesti tum Dei providentia, tum mentis libertate perductus.* (Ibíd., pág. 776. Cfs. Pico Hept., pág. 22: *ne augeas fatum*, y su lucha contra la astrología.)

De esta suerte se determina la peculiaridad valorativa del hombre por su contemplación mundana y por su elevación por encima del hado. Aun siendo criatura del mundo, se halla, sin embargo, fuera del mundo. Y precisamente esto explica por qué no puede satisfacerse meramente con su modo de existencia determinado por el mundo, no pueda agotar simplemente su vida, a diferencia de los demás seres, siguiendo la legalidad natural que le es propia, ni encontrar su felicidad en vivir hasta el fin sus inclinaciones (cfs. Pico, Heptaplus, pág. 46 s.). *O quam miserum animal homo est, nisi, alquando evolet super hominem...* (Ficino, Ep., pág. 637 s.). Por lo tanto, el hombre tampoco está supeditado a ninguna forma determinada. *Homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal.* (Pico, De hominis dignitate, pág. 315. Cfs. Ficino, Theol. Plat. XIII, 3. Gentile, Giordano Bruno e il pensiero del rinascimento. 1920, pág. 141 s.). El hombre es, pues en esta vida, el ser siempre inquieto. *Quamobrem homo solus in praesenti hoc vivendo habitu, quiescit nunquam, solus hoc loco non est contentus.* (Ficino, Theol. Plat., pág. 315.) El valor del hombre radica en este aspirar incesante.

*La dignidad del hombre*

*Optimo omnium mortalium conditione homo, qui sicut natura: ita naturali felicitate allis praestat, praeditus intelligentia et libertate arbitrii, praecipius dotibus et ad felicitatem maxime conducentibus* (Pico, Heptaplus, pág. 46 s.). Sin embargo, esas determinaciones del hombre, como todos los predicados que partan de un modo de ser del hombre que haya que establecerse como tal, no bastan para comprender en su peculiaridad el verdadero valor del hombre. En este caso no puede tratarse de una mera auto-afirmación de la criatura hombre, sino de una afirmación del hombre deveniente; no de un valor de realidad sino de un valor que hay que realizar. En este sentido, el hombre no tiene realidad. En cierto aspecto es el ser irreal en este mundo de realidades, el ser que se realiza a sí mismo, el ser de la ascensión, cuyo destino no puede deducirse ya de su definición genérica, de un ser-así determinado en sí.

En este aspecto, no se parece el hombre a ningún otro ser. Y esta condición diferente se pone de relieve precisamente en la ausencia de determinación natural. Yo soy un hombre, no significa: yo soy un ser natural, sino: yo soy de otro modo que los seres naturales. En virtud de mi condición peculiar puedo enfrentarme con toda la naturaleza. Si me concibiera meramente como ser natural, nunca llegaría más que a una determinación que me correspondería como ser genérico y a una felicidad supeditada al cumplimiento de esta determinación. Pero el hombre es el ser cuya posibilidad de felicidad no se agota en el vivir hasta el fin las inclinaciones previamente dadas por naturaleza, sino en una aspiración infinita que le lleva más allá de sí mismo.

Por lo tanto, el hombre tiene su propio destino, el destino de su alma. Se halla fuera del engranaje de la naturaleza. La aspiración de su alma a cosas más elevadas, la dinámica que es propia de ésta, su eros, es independiente del acaecer del mundo. Su devenir no es idéntico al ser o acaecer terrenos, constituye una cosa nueva, de otra índole, un proceso espiritual-anímico autónomo.

En eso se basa la autonomía del mundo del hombre. Este mundo no puede equipararse a los demás, puesto que,

por una parte, este mundo no se presenta con respecto a los demás como de síntesis del mundo, mientras que, por otra, no es susceptible de localización alguna en el conjunto, no puede ser determinado simplemente por un grado de valor dentro de la estructura del mundo. Es, pues, un mundo que se añade a los demás ya existentes como cosa de carácter distinto y que en cierto sentido constituye una nueva especie de mundo, una nueva categoría de mundo, un mundo de mundos.

*Cum ergo insit intellectui humano capacitas naturalis atque conatus ad formas rerum omnium pescipiendas et possidendas, tunc deinum finem suum naturalem consecutus erit, cum adeptus fuerit omnes. At quia in hac vita talem nunquam habitum adipiscitur, bonum hic integrum nunquam possidet, neque stabilis* (Ficino, Theol. Plat., pág. 316). El espíritu humano no encuentra sosiego. Está incesantemente activo, aspira continuamente a extenderse por el mundo y anhela siempre cosas más elevadas.

En esta aspiración, en este afán, encuentra el hombre nuevo su auto-afirmación. Su auto-conciencia está condicionada por la vivencia de su peculiaridad dinámica. Con esta dinámica misma se da una nueva categoría de valor, que no se encuentra en los grados de valor de los seres, concebidos estáticamente. No es su posición dentro del engranaje de la naturaleza lo que distingue al hombre ante todos los seres, sino precisamente el hecho de que no le satisfaga el lugar que por la constitución psicofísica suya le ha sido asignado dentro del engranaje de la naturaleza, e incluso de que no tenga propiamente ningún lugar que pueda circunscribirse de una vez para siempre, en razón a toda su disposición dinámica en general y a su multiforme esencia que no cabe concebir estáticamente sino que siempre es susceptible de cambio.

En la misma aspiración del hombre debe buscarse su valor, un valor que no puede equipararse con el fin que en definitiva deba alcanzarse. Así, pues, tampoco es el ángel ya simplemente el ser superior con respecto al cual pudiera medir el hombre su relativa inferioridad de valor, antes bien el hombre representa un valor autónomo que se cifra en su aspiración misma. Esta valoración de la aspiración es característica del hombre nuevo. Condiciona una relación de valor positiva con todas las distintas

aspiraciones en que se traduce el carácter esencialmente dinámico del hombre. El mundo suprasensible ya no es la meta lejana de un largo peregrinaje, después de la cual el hombre encuentre finalmente la paz y sea redimido de todas sus calamidades. Este peregrinaje mismo es la gran vivencia. El hombre aspira hacia cosas más elevadas, pero permanece en este mundo. Lo que un día haya de ser, el sumirse en una animicidad pura, emancipada de toda corporalidad, puede siempre agitarse ante él como fin último durante ese peregrinaje; pero este fin no es una cosa que pueda desprenderse de su afán, de su amor mismo, antes bien se halla contenido ya en este mismo amor. Es el amor lo que importa, el amor que abarca lo querido y anhelado.

*Cur animi terrenis corporibus sint inclusi?* pregunta Ficino (Theol. Plat., pág. 368). El alma lleva en este mundo una existencia impropia de ella (cfs. ibíd., pág. 383). De ahí su constante inquietud (Ibíd., pág. 317). Pero esto no significa simplemente una actitud negativa con respecto a la existencia terrena del alma. Frente a la concepción cristiana del mundo y de la vida, encontramos en este caso una diferente acentuación de valor. El problema de la peculiaridad del hombre en el orden de los valores, encuentra su solución en el cristianismo de San Agustín en base de la hipótesis de que el hombre se colocó fuera del orden de la naturaleza a causa del pecado original, basándose luego en ello la obra de redención divina. Esta concepción de la peculiaridad del hombre se distingue por su carácter negativo. Por el pecado se separó el hombre del engranaje de la naturaleza y por el pecado está condicionada, al fin y al cabo, su aspiración a elevarse a Dios por encima del mundo, fuera de este engranaje de la naturaleza. En este sentido, el hombre es para San Agustín el ser que aspira a elevarse, que quiere remontarse, que no tiene hogar en este mundo, que busca a Dios. Partiendo de esta concepción, el afán de elevación del hombre se presenta como afán de salvación. Hay algo que necesita ser puesto en orden, un estado (relación de alma y cuerpo) inherente al destino natural del hombre, que necesita ser restablecido. Si el hombre aspira a algo más elevado, no es por impulso espontáneo sino a base de una culpa antecedente que le hizo colocarse fuera del engranaje de la

naturaleza y desviarse de su destino natural. Es el hombre enfermo, pervertido y pecador el que quiere elevarse, no el hombre pura y simplemente. Esto es lo que de antemano imprime su carácter especial al hombre que aspira a elevarse, tal como lo concibió San Agustín. La conciencia de aspirar a elevarse, no inspira orgullo al hombre, antes bien le humilla pensando en que anteriormente pecó.

Pero ahora se altera la actitud valorativa del hombre con respecto a su aspiración. Mientras en San Agustín sólo negativamente puede concebirse en el fondo el hecho de que el hombre haya de esforzarse, haya de luchar con resistencia, es decir, que este hecho sólo es susceptible de explicación en base de una culpa anterior, el hombre nuevo atribuye un valor a la superación de esas resistencias. Encuentra que el único sentido genuino del hombre está en el desarrollo de todas las posibilidades dinámicas que se hallan en ciernes en el hombre.

El alma humana se detiene en esta vida en el mundo corpóreo para poder conocer (Ficino, Theol. Plat., pág. 368) y dominar todo lo individual. *Est utique Deus in terris* (ibíd. pág. 378). El hombre es el descubridor; es el perfeccionador de lo natural. *Naturae inferioris opera perficit, corrigit et emendat... Homo igitur, qui universaliter cunctis et viventibus et non viventibus providet, est quidam Deus.* (Ibíd., Theol. Plat., XIII. Gentile, op. cit., pág. 141 s.) Él, el multiforme, pasa de una figura a otra, se sume en todas, desempeña todos los papeles (cfs. Ficino, Theol. Plat., pág. 309 ss.: *atque ita genus humanum contendit omnia fieri, cum omnium agat vitas*). El afán de poder del hombre no conoce límites. *Ita nec superiorem vult homo, neque parem, neque patitur super esse aliquid ab imperio ejus exclusum. Solius Dei hic status est. Statum igitur quaerit divinum... Nulli fines sibi sunt satis. Ubique studet imperare, ubique laudari. Atque ita conatur esse, ut Deus ubique. Conatur quoque esse et semper ut Deus* (ibíd., pág. 311).

Nada terreno puede satisfacer al alma. *Invadat animum sacra quaedam ambitio, ut mediocribus non contenti anhelemus ad summa... Dedignemur terrestria, coelestia contemnamus, et quicquid mundo est denique posthabentes, ultra mundanam curiam ementissimae divinitati proximam advolemus* (Pico, De hominis dignitate, pág. 316).

El alma fue creada para lo infinito. *Non creavit ad jarva quaedam Deus homines, sed ad magna, qui non implentur parvis ac magna noverunt, imo vero solum ad infinita creavit eos, qui soli in terris infinitam reperere naturam, quibus finitum nihil, quamvis maximum, peritus satisfacit* (Ficino, Ep., pág. 785).

En el alma se encuentra, pues, una "amplitud" infinita en ciernes. Nada debe restringir al alma (cfs. ibíd., pág. 660 y 575), poner coto a su afán de extenderse por todo y de elevarse por encima de todo. El alma tiene que superar resistencias, no tiene descanso, no puede alcanzar lo que busca. Pero ¿es por ello menos divino el espíritu humano?... *neque ea minus divinus putandus est humanus animus, quia corpore fragili circundetur, sed ideo divinissimus* (Ficino, Theol. Plat. pág. 378). El desasosiego en que vivimos, nada demuestra contra nuestra "divinidad". *Neque putandum est ex eo deesse nobis divinitatem, quod anxii multo magis, quam bestiae vivimus* (ibíd., pág. 383). El hombre tiene más dificultades que los otros seres espirituales. *Multo enim durior menti nostra provincia, quam reliquis mentibus asignatur* (ibíd.); pero no tenemos razón alguna para envidiar a los demás espíritus superiores, a los ángeles (cfs. Pico, De hominis dignitate, pág. 314). Somos hermanos de los espíritus celestiales (Pico, Heptaplus, pág. 22). Ángel y hombre conocen, ambos, la felicidad suprema. *Duplex... supremae huius felicitatis natura est capax, angelica et humana.* Sin embargo, distinto es el destino de estas dos naturalezas. *Illa coelum, haec terra dicitur, quia angeli coelum, nos terram inhabitamus.* (Pico, Heptaplus, pág. 49. Cfs., también para lo interior: Cassirer, Das Erkenntnisproblem, vol. I. 1906. Pág. 107. Del mismo autor, Individuum u. Kosmos in der Philosophie der Renaissance 1927, pág. 75, pág. 121 ss. etc.).

## AFÁN DE ELEVACIÓN DEL ALMA

El modo de concepción antropológico de Ficino y Pico della Mirandola está determinado sistemáticamente por la vivencia de la importancia, del auto-valor del hombre. El hombre es un milagro, el milagro de los milagros. La

concepción valorativa del hombre es lo primario en estos autores. Todas sus afirmaciones sólo sirven en el fondo para explicar y fundamentar esta concepción. En ella, este valor se halla determinado dinámicamente desde un principio. El hombre no está arriba, sino que aspira a ir hacia arriba. Su valor tampoco está determinado por lo que llegue a ser un día, sino por su mismo devenir, por su capacidad de peregrinaje, por su libertad.

Por lo tanto, el valor se desplaza del fin aspirado a la aspiración al fin. Con ello, la vida humana adquiere propiamente un sentido nuevo. La vida del cristiano se desarrolla entre los sufrimientos de este mundo y la bienaventuranza celestial. Su camino conduce de la tierra al cielo. Por vía de fe, siente ya en este camino la bienaventuranza celestial. Sin embargo, no puede detenerse en esta aspiración misma, ni atribuirle un valor autónomo. Los progresos de su curación pueden hacerle feliz; pero la verdadera felicidad está, sin embargo, en la curación misma que el elegido sólo encontrará en la otra vida.

En el hombre nuevo, esto presenta otro aspecto. Principio y fin, sufrimiento y bienaventuranza, encuentran de algún modo su unidad en la vida misma, en la actividad anímica, en la aspiración a elevarse. La vida se presenta como una unidad. Las construcciones antitéticas que atomizan esta vida, se hacen a un lado. La vida es a la vez sufrimiento y felicidad, este mundo y el otro, abajo y arriba. Adquiere un valor que hasta cierto punto se halla más allá de todas esas antítesis y expresa la naturaleza misma del alma que aspira a elevarse.

Esta concepción de la vida le permite al hombre detenerse en las vivencias y en las distintas actividades, cosa que no le habría sido posible en base de la antigua concepción de la vida. La vida en toda su diversidad se presenta como una cosa que hay que centrar en sí, adquiriendo al propio tiempo esta tendencia a lo infinito, a lo supramundanal, tendencia que se halla en ciernes en la misma dinámica de la vida. El alma se eleva a Dios. Pero su ascensión no es una acción única, que la lleve hasta el fin a través de las distintas frases y pueda tomarse como consumada en sí, antes bien se trata, en este caso, de momentos cambiantes, de vivencias que llegan a su apogeo, despiertan nuevos afanes y hacen que el alma

cobre conciencia de su propio valor. Todo se incorpora a este proceso dinámico que hay que concebir homogéneamente, a este proceso que caracteriza la vida humana en general.

En ello estriba la nueva auto-afirmación del hombre en el Renacimiento: no en la negación de otro mundo, sino en la incorporación de este mundo a la vida del hombre como factor dinámico, como motivo de toda vida, como fundamento de todo afán. El hombre del Renacimiento no afirma meramente una vida en este mundo que se baste a sí misma, que esté emancipada de todos los modos de representación del más allá. Su representación de la vida abarca este mundo y el otro. Este mundo se aclara mediante el fin en el otro. El otro mundo está ya en éste, en el encaminarse a aquello a que el hombre aspira.

Para ello podía ofrecer principalmente la expresión filosófica apropiada una teoría de fases concebida a la manera neoplatónica. Pero esta teoría de fases adquiere solamente su genuino sentido cuando la representación de la unidad de este mundo y el otro, representación enlazada ya con esa teoría, se concibe en forma de una integración en la vida misma de toda aspiración orientada hacia la otra vida.

El alma siente en sí misma la unidad del mundo. Alma no significa en este caso una generalización suprapersonal de lo espiritual-anímico. No se trata de lo anímico o de lo espiritual pura y simplemente, de la animicidad, sino de las experiencias de mi alma, del alma humana. El hombre se fija en su alma; se identifica con su alma; su alma es él mismo.

Por lo tanto, alma tiene en este caso un significado que no puede reducirse a una cosa suprapersonal-espiritual. Lo espiritual-anímico se concibe, en este caso, en una cosa personal, subjetiva, frente a toda definición objetivo-espiritual de un alma que quiera concebirse en términos generales. Es el alma en que vuelve a encontrarse el hombre, el individuo mismo, el espíritu en cuanto unidad dinámica de influjo, en cuanto totalidad, referida a una personalidad, de las funciones anímico-espirituales.

Esta alma es infinita. El hombre afirma lo infinito, lo divino, lo eterno de su alma. Se siente el ser perteneciente, en virtud de su alma, a otro mundo, superior. Si esta alma

aspira a ir más allá de sí, esta aspiración no revela una falta de satisfacción en ella misma. No es que quiera emanciparse de sí misma. Es el modo de existencia terreno-humano lo que no le satisface. Ella es lo limitado, y sólo en una aspiración ilimitada puede desarrollar su plétora de energías. Por doquiera ejerce su poder, revelando su superioridad divina en las cosas y en los seres inferiores. Todo lo recorre, todo lo vive, y como este todo resulta insuficiente para su aspiración ilimitada, se sale de este mundo para encaminarse a otros superiores, a su Dios, en el que vuelve a encontrarse a sí misma en cuanto vitalidad elevada al grado sumo.

En esta corriente encuentra una nueva solución el problema del alma-hombre. Alma y conciencia del yo, personalidad y alma concebida supramundanalmente, contraen un enlace que seguirá siendo característico de este modo de concepción antropológico. Yo, el hombre, soy esta alma, el alma infinita, el alma que procede de otro mundo y retorna a Dios. La concepción del alma ya no es un factor disolvente de la conciencia de personalidad elaborada (en la filosofía grecorromana de la vida), como ocurría con la concepción neoplatónica del alma. El alma, a fuer de factor que debe concebirse suprapersonal y místicamente, ya no suprime lo humano. En esta alma puede el hombre encontrarse de nuevo a sí mismo. El hombre acepta todo lo anímico-infinito de su vida. Se convierte en una personalidad anímica. Lo que siente en sí, es una cosa superhumana, divina. Pero su condición divina no le despoja de su humanidad. En la conciencia de la divinidad de su alma encuentra una última exaltación de su auto-conciencia humana.

La conciencia del alma no conduce en este caso a una disminución de la conciencia de personalidad. El hombre ya no se huye a sí mismo, como en San Agustín al contemplar el abismo que separa a su alma de Dios, para volver a encontrarse a sí mismo en la relación de yo-Tú con el Dios personal. Contempla su alma infinita y sigue siendo él mismo, sacando de esta contemplación una última afirmación de sí mismo en la conciencia de su poder divino.

En esta nueva concepción del hombre parece, pues, que todo puede tener cabida, incluso lo que está por encima

del hombre mismo. La aspiración del hombre le lleva más allá de todos los límites de lo terreno y lo humano; se eleva por encima de los mundos. Sin embargo, en todo ello vuelve a sentirse a sí mismo, es su aspiración, su carencia de límites, y, por lo tanto, todo vuelve a conducirle a sí mismo, a la afirmación de su humanidad, al conocimiento de su dignidad de hombre.

El alma siente su semejanza con Dios no solamente en su condición espiritual-incorpórea. Dios es para ella, por una parte, espiritualidad suprema, pero, por otra, creador y soberano del mundo. También ella es creadora y soberana. Unidad de acción, definible dinámicamente no estáticamente, entre Dios y el hombre. El hombre se afirma en su humanidad en virtud de la analogía de su obrar con el de Dios.

El hombre: *Deus in terris* (Ficino, Theol. Plat., pág. 378). El hombre se diviniza al crear y obrar sobre la tierra. Así también en la ciencia y en el arte. *In iis omnibus animus hominis corporis despicit ministerium, utpote qui quandoque possit, et jam nunc incipiat sine corporis auxilio vivere* (ibíd. pág. 297). También en los descubrimientos: *ergo tot concipit mens in se ipsa intelligendo quot Deus intelligendo facit in mundo.* El alma es *in artibus et gobernationibus aemula Dei* (ibíd. pág. 298). El hombre se eleva a los astros: *Cum igitur homo caelorum ordinem, unde moveantur, quo progrediantur, et quibus mensuris quidve pariant, viderit, quis neget eum ese ingenio, ut ita loquar pene eodem quo et author illee caelorum? ac posse quodammodo caelos facere, si instrumenta nactus fuerit materiamque caelestem, postquam facit eos nunc licet ex alia materia, tamen persimiles ordine?* (Ficino, Theol. Plat., XII, 3. Gentile, op. cit., pág. 144.)

Pero donde sobre todo se aproxima el hombre a Dios, es en la aspiración filosófica. *At qui per universam vitam huic se totum soli devoverit, corpore quasi deposito, et liber ad aetheram perget, et humanam speciem superabit, factus Deus aetheris almi* (Ficino, Ep., pág. 759).

Por lo tanto, en todo esto el hombre no hace abandono de sí mismo. Su afán de divinizarse le conduce a una afirmación de las distintas actividades humanas. En el Dios que él busca, vuelve a encontrarse a sí mismo. Diviniza lo humano. (Cfs. sobre esto, ya Manetti —1396-1459—, De

dignitate et excellentia homini. Gentile, op. cit., pág. 154 ss., pág. 178: *l'uomo, dice da ultimo il Manetti, non ha il suo fine in Dio, ma in sè stesso.*)

## AUTOCARACTERÍSTICA DEL HOMBRE POR EL EROS

*Qui saraph, id est, amator est, in Deo est, et Deus in eo, imo et Deus et ipse unum sunt. Magna Thronorum potestas, quam judicando, summ saraphinorum sublimitas, quam amando asequimur...* (Pico, De hominis dignitate, pág. 316). La más alta expresión de la postura dinámica del hombre que conciben Ficino y Pico della Mirandola, es el amor. Todo amor lleva más allá de sí, encierra en sí tránsitos, ascensiones, que llevan de lo uno a lo otro, de lo inferior a lo superior. Pero no se trata en este caso de un recorrer esquemático de estadios, sino de una unidad de vivencias, que hay que centrar en sí, con perspectivas cada vez más lejanas, de un afán nunca saciado que acompaña al hombre en el curso de su peregrinaje, no le da sosiego y le eleva por encima de todo lo terreno.

En este amor siente el hombre el más allá en este mundo, lo infinito de lo finito. Ama lo bello, y en lo bello pasa lo de este mundo a ser imagen sensible del otro. Su amor es, pues, al propio tiempo, detenerse en lo bello y afán. En eso encuentran su unidad el detenerse y la aspiración a elevarse, la paz y el movimiento, la bienaventuranza del contemplar y el afán sin límites, la afirmación de lo instantáneo y el panorama de la eternidad, el ser y el devenir, la satisfacción de sí mismo y la aspiración incansable. Lo infinito aparece en lo finito y lo finito en lo infinito. Alma y cuerpo pasan a ser una sola cosa.

Estos son los motivos que en múltiples variaciones resuenan en los *Dialoghi d'amore*. En ellos aparece el amor como una cosa esencialmente humana, como la dinámica de la vida humana misma. No es esta pasión singular como tal definible en sí y deslindable y determinable con respecto a las demás. En ella se siente el alma misma. Esta alma no es un concepto psicológico-antropológico, ni tampoco un ello concebible sólo místicamente, lo supranatural del hombre. Tampoco es ya el yo-alma de un San Agustín que sólo pueda volver a encontrarse y afirmar su

propio ser dirigiéndose a un Tú divino. Es vida y vivencia humana en forma de amor. Lo que el hombre es, lo conoce él en el amor. Aquí encuentra él la expresión de su destino cósmico-humano. Aquí se siente a sí mismo en su relación con el mundo superior y en su esencialidad humana.

Todo amor es afán por lo supramundanal. El sentido supramundanal es inmanente al amor. Para amar verdaderamente no necesita el alma amar primero a Dios, ni tampoco elevarse primero por encima de este mundo para poder encontrar su objeto en otro mundo. En la autovivencia del amante vuelve el alma a encontrarse a sí misma, advierte su sentido y su destino. De esta suerte, en todos los giros de lo supramundanal se afirma nuevamente la inmanencia terreno-humana de la vivencia de amor, e incorporándose lo supramundanal a la vida humana en la contemplación de lo bello. Amor terreno y celestial constituyen a modo de factores de un solo proceso anímico. Las contradicciones de la vida humana se desvanecen. El alma amante siente la unidad de los mundos que el conocer separa.

De esta manera ven los amantes una suprema expresión y una última exaltación de su amor en el afán por los mundos superiores. Se saben cerca de lo infinito y en su amor sienten el paso de lo finito a lo infinito. Todos los motivos resuenan aquí a un tiempo: hacia arriba, la superestructura platónico-neoplatónica con su arquitectónica sistemática cerrada; hacia abajo, toda la diversidad de la vida humana: los destinos de los amantes, el juego de la fortuna con el amor, la pasión por la amada, la exaltación del amor por la ausencia de la amada. La vida se concibe en estos autores con amplitud suficiente para poder abarcar en sí lo que rebasa la vida: lo infinito de la vida. La vivencia de lo infinito en las figuras terrenas pasa a ser lo esencial, no una bienaventuranza alcanzable solamente después de esta vida. Todo se presenta como ensanchamiento, elevación, iluminación, de algo dado ya anteriormente. Exaltación y perfección son los motivos de esta concepción de la vida que no pueden circunscribirse a un acto de elevación anímica, consumable de una vez, sino que se presenta como la vida del alma misma tal como se manifiesta en el amor.

Filosofía: una elevación extática del alma, una elevación de las regiones inferiores a las superiores (Ficino, De amore... VII, 13, 14). El más excelente de todos los éxtasis: el amor (ibíd., VII, 15. Cfs. Pico, De hominis dignitate, pág. 317: *Agemur Socraticis furori bus*). A causa del eros nos consagramos al estudio de la filosofía (Ficino, De amore... VI, 8).-No es necesario que en este caso se trate de una filosofía o religión determinada, sino de que el eros vuelva a encontrarse en todas sus diversas manifestaciones, de sentir en toda filosofía y religión el único gran afán: Todo es sólo expresión del alma humana, cuyo afán amatorio permanece igual a sí mismo. El mismo eros lo unifica todo.

En esta vivencia del factor exultante de la filosofía pueden lograr una unidad emotiva ideas totalmente distintas, significando en ella la religión solamente una última ascensión del éxtasis filosófico. (Cfs., sobre las relaciones entre filosofía y religión: Ficino, Ep., pág. 668, 854. Pico, De hominis dignitate, pág. 317 s.) En este orden de cosas, el eros es sólo expresión de la dinámica anímica en general. Así, también, la filosofía que se halla en ciernes en el alma misma, es una actividad esencial, anímica; pertenece al hombre (Cfs. Ficino, Ep., pág. 668, 759).

El alma amante quiere contemplar la belleza divina (Cfs. Ficino, De amore... I, 3; VI, 8). Pero sólo puede alcanzar este fin elevándose gradualmente (Cfs. Ficino, De amore... VII, 14. Pico, De hominis dignitate, de los tránsitos que unen entre sí los distintos mundos y que son sentidos en el amor en sus necesarias relaciones, pág. 317). Para ello es de importancia la representación de valor. Esto es expresión de una postura alterada con respecto a la criatura. O podría amarse a la criatura como creación de Dios, reconociendo en ella al creador. Pero también entonces era sólo a Dios a quien se amaba, no a la criatura. El hombre no debía detenerse en la criatura. Pero entonces ya no había una separación en el amor a Dios y a la criatura, sino una ascensión del alma, homogéneamente concebida. Eros une a los mundos entre sí y a Dios con el mundo.

El amor es una cosa cósmica y divina que los amantes sienten en el ser amado: tal es el motivo fundamental de los *Dialoghi d'amore.* Asociación de los elementos de

concepción del mundo con la vivencia de amor: cfs., por ejemplo, el motivo de las fases con Giuseppe Betussi, Il Raverta, en Trattati d'Amore del Cinquecento a cura di G. Zonta (1912), pág. 36 s. El hombre está destinado a conocer y regir el mundo: Betussi, La Leonora. Ibíd. pág. 327. Microcosmos: León el Hebreo, Dialoghi d'Amore a cura di Santino Caramella (1929), pág. 85. El amor es sentido como una cosa infinita. Cfs. Tullia d'Aragona. Dialogo della infinità di amore (Trattati d'amore) pág. 216: *Che Amore é infinito, non in atto, ma in potenza, e che non si puó amar con termine; cioé che i desiderii degli amanti sono infiniti.* El alma que no encuentra satisfacción en lo terreno, busca reposo en la belleza del mundo. (Cfs. Castiglione, Il Cortigiano, lib. IV.) Ascensión a la belleza divina... *per la scala che nell'infinito grado tiene l'ombra di bellezza sensuale, ascendiamo alla sublime stantia, ove habita la celeste amabile e vera bellezza.* (Ibíd. Cfs. Bembo, Degli Assolani, lib. III.) De esta suerte el amor enlaza lo inferior con lo superior. (Cfs. León el Hebreo, op. cit., pág. 165. *Ancora gl'inferiori s'unissono con li suoi superiori, il mondo corporale con il spirituale, e il corruttibile con l'eterno, e l'universo tutto col suo creatore mediante l'amore...*, o Castiglione, op. cit., lib. VI: *Tu* (amore) *dolcissimo vincolo del mondo: mezzo tra le cose celesti e le terriere.*

## POMPONAZZI

### *Humildad del hombre*

Para Ficino y Pico della Mirandola, auto-conocimiento del hombre significa conocimiento de su alma. Pero el alma se conoce solamente en sus afanes. La aspiración infinita de su alma le demuestra al hombre que no se confunde él con esta vida terrena, que en ella no se cumple su destino, que no es un ser de este mundo terreno, que procede de alguna otra parte y a alguna otra parte se encamina, puesto que esta vida no agota sus afanes. No es adecuada a su alma. La verdadera vida del alma se desarrolla en lo infinito, y sólo en ello puede encontrar cumplimiento.

La auto-certeza del afán condiciona la nueva conciencia valorativa del hombre. Por ella está condicionado lo que manifiestan sobre los hombres Ficino y Pico; todo se presenta como expresión de esta conciencia valorativa, de la conciencia de lo que en materia de valores es nota peculiar del hombre frente al mundo.

En su antropología parte Pomponazzi de la realidad del hombre, del hecho hombre. La conciencia de valor del hombre, las consecuencias que saca de su afán, no pueden conciliarse con su existencia real y su modo de ser. Debe tener la energía y madurez para confesárselo. Por lo tanto, no le es lícito partir de su propia conciencia valorativa fundada en su egoidad, sino de la concepción del conjunto, del universo, para determinar su valor partiendo de ella. Sólo a base de una comparación continua con los otros seres que pertenecen al mismo engranaje universal que él mismo, puede definir su valor de un modo oportuno y medir lo que le compete y lo que no está a su alcance.

Hay seres inferiores y superiores. Constituyen una serie escalonada en la que la posición valorativa del hombre está determinada de una vez para siempre. No debe querer ser ni más ni menos de lo que es, ni huir de sí mismo, para buscar un aumento de valor en una exaltación ficticia de sí mismo. Lo decisivo no es lo que desee ser él, sino lo que es. No es en su afán dónde deba buscar información sobre sí mismo, sino en el análisis de su determinación genérica.

El hombre es un ser intermedio, un ser marginal. Su sitio le está asignado en la linde de dos mundos. Con ello se determina la medida de sus legítimas aspiraciones. No puede aguardar ni esperar más de lo que le corresponde en virtud de su posición. Yo soy un hombre significa en este caso un límite. El hombre se siente parte del mundo. Representa un género individual y dentro de este género el individuo se siente, a su vez, particular, miembro de un conjunto. La humanidad se presenta frente al alma que se aísla en sí, que se siente auto-valor y que tiene aspiraciones como tal. Como el mundo se presenta como valor último, supremo, del que depende el valor relativo de los distintos géneros, el individuo particular vuelve a encontrarse frente al valor

superior de la humanidad. El mundo del hombre tiene que ser presentado según todo el alcance de sus posibilidades de valor. El hombre tiene que vivirse hasta el fin en toda la variedad de sus disposiciones en los hombres. Lo que importa es el hombre, el tipo hombre, al igual que frente al hombre es el mundo lo que importa.

De esta suerte, el hombre sabe que es este individuo, un hombre. *Homines*: no simplemente *homo*. La humanidad se le presenta como una cosa múltiple en la que cada cual tiene que desempeñar su papel y cada cual es igualmente necesario en su modo de actividad. La determinación valorativa de cada hombre no puede deducirse del individuo ni de su grado de perfección alcanzado de un modo puramente individual, sino solamente de los requisitos de este conjunto, de la humanidad. Los hombres tienen que ser distintos; dentro de la humanidad tiene que haber distintos grados de perfección para que el conjunto se presente como una sinfonía y lo humano alcance expresión en toda su diversidad.

No ocurre en este caso una cosa distinta de lo que en el universo en general. Al igual que en el mundo de los hombres, en el gran mundo tiene que haber toda clase de seres. Ninguno de estos seres encierra un valor en sí mismo, ninguno de ellos puede ser determinado partiendo de sí mismo en virtud de su significación peculiar; sólo con respecto al conjunto del mundo resultará intangible. Ello sirve al conjunto; no puede desprenderse del universo sin perder su sentido y su significación, sin convertirse en incomprensible para sí mismo. En este reconocimiento de una necesidad suprapersonal-universal tenemos la última solución de los problemas que cada uno de los hombres se plantea a sí mismo. ¿Por qué le ha sido asignado tal o cual sitio dentro de la sociedad? ¿Por qué vive propiamente en ella como hombre y no como uno de los seres superiores? ¿Por qué es mortal? La contestación sólo puede darse partiendo del universo. El hombre no verá claramente su significación ni se conocerá a sí mismo más que teniendo constante conciencia de su pertenencia al mundo.

El hombre necesita conocer su sitio en el orden universal del mundo para poder valorarse justamente. Es un ser intermedio: por encima de él, los seres celes-

tes; por debajo de él, los animales. (Tractactus de immortalitate animae, 1534, pág. 71 s., pág. 5. De Fato, op., 1567, pág. 615.) Éste es el grado asignado al hombre en la jerarquía de valores; en él tiene que permanecer para ocupar el sitio que le ha sido asignado dentro del orden universal de valores. En ello estriba el sentido del género hombre, que sólo puede descubrirse a base de la jerarquía de valores del conjunto... *Natura gradatim procedit et ordinat ita quod non coniungit inmediate extremum extremo, sed extremum medio*, escribe Pomponazzi invocando a Aristóteles. (De Immortalitate, pág. 139; cfs. también De Incantationibus, op., pág. 143 s.) En el universo tiene que haber grados de perfección distintos. Así conviene al orden del universo (cfs. De Fato, op., pág. 976 s.). *Ordo igitur universi exigit tantam diversitatem* (ibíd. pág. 612. Cfs. también pág. 911). En esta diversidad estriba la belleza del universo. *Causa autem istius diversitatis est nobis immanifesta; licet fortassis dici potest, naturam fati et ordinis universi sic exigere pro pulchritudine ejus.* (Ibíd. pág. 494, cfs. De Incantat. Cap. VI, XII.)

Lo que vale para el universo, puede decirse también para la humanidad. *Dicimus adhuo, quod cum humana natura est veluti quoddam universum..., ideo multae debent esse diversitates in humana natura pro speciei suae perfectione* (De Fato, pág. 980. Cfs. también pág. 436, 615). La humanidad se le presenta a Pomponazzi como un todo. *Totum genus humanum uni singulari homini comparari potest.* (De Immortalitate, pág. 105.) La diferencia entre los hombres contribuye a la belleza del conjunto... *sicut in symphonia vocum commensurata diversitas concentum delectabilem facit, sic commensurata diversitas inter homines perfectum, pulchrum, decorum et delectabilem generat.* (Ibíd. pág. 107.) Esta diferencia condiciona la mutua dependencia de los hombres que han de desempeñar funciones distintas (De Incant, op., pág. 116 c.), y lo que vale para los distintos individuos puede decirse también de los pueblos (cfs. ibíd. pág. 117 s.).

Lo que importa, pues, no son los hombres individuales y su destino, sino la humanidad y, en última instancia, el orden y belleza del universo.

*La sujeción del hombre al mundo*

La antropología de Pomponazzi constituye un ensayo de entender al hombre a base de su realidad determinable genéricamente. Ya no se trata del hombre solitario que en su vivencia anímica busca los últimos descubrimientos sobre sí mismo y su destino. Ya no se habla de esta alma que se centra en sí, sino del hombre tal como se presenta en la vida. El hombre de la vida cotidiana tiene en ella su lugar lo mismo que el pensador. El alma, el espíritu, sigue siendo en ella lo decisivo. Pero el alma es concebida en ella desde un principio como el espíritu abocado a lo exterior, tal como se presenta en un modo determinado de concebir las cosas. Para Pomponazzi no constituye ya lo eterno, trascendente, de lo que el hombre pueda deducir su destino divino, sino un modo de espíritu determinado, un modo de conocer las cosas caracterizado en sí. No aísla al hombre de los demás seres; no forma en él mismo un dominio en el que vuelva a encontrarse a sí mismo separado del mundo; sino que precisamente en su alma, en la peculiaridad de las funciones de ésta, advierte el hombre la relatividad de su posición en el universo. Conoce modos de comportamiento anímico-espiritual superiores e inferiores, almas más imperfectas y más perfectas. Lo que le define como hombre, es esta espiritualidad especial. El hombre es alma, es espíritu, pero precisamente esta alma determinada, este espíritu determinado. Es el ser de esta constitución anímico-espiritual. La posición que le corresponde dentro de la jerarquía del universo, le ha sido asignada de acuerdo con esto. Lo relativo de su modalidad espiritual le conduce al conocimiento de sí mismo y al propio tiempo a la automoderación. Sería en vano que quisiera soñar en otros modos de espíritu que ya no son los suyos, que ya no son humanos. Si fuera él de otro modo, ya no sería hombre.

La espiritualidad del hombre es una cosa intermedia. Los animales perciben sólo lo individual en el individuo. Los seres superiores viven en la contemplación de lo general. El hombre asocia ambas cosas. Si fuese uno de estos seres superiores en cuyo pensamiento se refleja lo imperecedero, sería imperecedero en virtud de

su modalidad espiritual; sería este impercedero mismo. Pero sólo en lo perecedero siente él lo imperecedero Por su modalidad de pensamiento está engarzado en este mundo sensible y comparte lo que tiene éste de perecedero. El hombre en este mundo sensible-espiritual, que sólo puede pensar en el mundo sensible y del mundo sensible, que sólo partiendo de lo individual puede llegar a lo general; no es un ser de intuición, de contemplación conceptual. Bien es verdad que en virtud de sus conocimientos conceptuales puede el alma humana participar de lo eterno; lo espiritual que hay en ella, pertenece a la eternidad; pero el alma nunca está totalmente espiritualizada en este sentido. Permanece separada del mundo del espíritu; no se confunde con él. Permanece sujeta al mundo de los sentidos. Por su estructura mental, está anclada en él.

Es precisamente por esta razón que el hombre no puede aspirar a que tenga un valor de eternidad esta modalidad de pensamiento determinada que se expresa en su actitud sensorial-espiritual y que constituye su esencia. Pensando en lo perecedero y de lo perecedero, es, a su vez, perecedero. No puede salir de sí mismo; no puede ir más allá de sí mismo. Su misma modalidad de pensamiento le sujeta fatalmente al mundo perecedero de los sentidos. Este hombre ya no es un extraño en su mundo. Su alma no pertenece a otro mundo cuando por su modo de existencia corporal tiende a permanecer en este mundo. No es ese ser dual que pertenezca a dos mundos distintos y cuya alma aspire a elevarse a un mundo superior. En su estructura anímico-espiritual misma, vuelve a encontrar este mundo que no puede abandonar sin dejar de ser hombre. Lo decisivo no es en este autor la diferencia entre cuerpo y alma, sino que en el alma misma se encuentra esta dualidad de mundos inherente precísamente a la esencialidad de este tipo mental: hombre.

No es posible entender nunca al hombre partiendo exclusivamente de sí mismo, sino siempre únicamente partiendo de lo otro. Él encuentra el camino que conduce a sí mismo sólo por medio de lo otro, y sólo en lo otro se conoce y se entiende a sí mismo. En este sentido, conócete a ti mismo significa: mírate en este

mundo, aprende a mirar el mundo para definir en él lo que tú mismo eres y lo que tú significas. Su pensamiento está orientado a lo objetivo; sólo puede interpretarse a base del carácter con que lo objetivo se le presenta. No hay ninguna vivencia anímica independiente de esto. Alma significa saber, estar orientado hacia lo otro. El alma no puede emanciparse en lo que sabe, del carácter de su saber. Nada autoriza al hombre a atribuirle un auto-valor que ésta pudiese realizar emancipándose del mundo, viviéndose a sí misma como uno de los seres independientes del mundo con las ilimitadas posibilidades de ascensión que de ahí se derivarían. El valor del alma se determina por el de lo contemplado. Sólo en cuanto sea espiritual, hasta donde participe del mundo espiritual objetivo, hasta donde contemple lo ideal, constituye un valor que la eleva por encima del engranaje de valores del mundo de los sentidos. Pero el alma nunca es realmente espíritu y en ello estriba su limitación. No puede pensar sin este mundo de los sentidos; por su estructura está enlazada con este mundo de los sentidos. Éste es su límite y su destino.

En esta tendencia a lo objetivo, en la concepción del hombre partiendo del mundo y de cada hombre, a su vez partiendo de la unidad de la humanidad en el relieve que se da al valor de las funciones espirituales que entran en juego en la intelección del mundo, tenemos factores de mucha importancia para el desarrollo de los modos modernos de concepción antropológica. Desde luego el hombre pertenece a este mundo, al decir de este autor, pero no por su alma. Su alma proviene de otra parte, está destinada a otra cosa. De ahí que el alma intente superar el mundo; el alma era más que el mundo. Ahora se altera la relación de valores entre mundo y alma. Frente al valor del conjunto, del universo, el hombre nunca puede constituir más que un valor derivado. Sus aspiraciones están circunscriptas desde un principio por las exigencias del universo. En este sentido, no puede haber una aspiración limitada, un elevarse por encima del mundo. Lo decisivo no puede ser el deseo del hombre, la aspiración de su alma. Hay este mundo, y por él tiene el hombre que medir sus de-

seos; sólo partiendo de él puede juzgar de la legitimidad de lo por él anhelado.

Con ello volvemos a encontrar la representación de uno de los motivos fundamentales del pensamiento clásico: la conciencia del mundo, partiendo de la cual interpreta el hombre su vida, la incorporación consciente de sí mismo en el engranaje del mundo, el reconocimiento de un hado, de una legalidad universal a la que nadie puede sustraerse. Pero esta conciencia del mundo no conduce de nuevo —por lo menos en primer lugar— al desarrollo de un yo dueño de sí mismo, que se enfrente con el mundo, al ideal del sabio clásico. El hombre no se aísla en sí mismo para sentirse en sus relaciones con el universo. El hombre sigue siendo hombre. Se trata en este caso del ser genérico hombre, no del hombre sublimado, del sabio antiguo, del filósofo. Éste no expone en sí al hombre pura y simplemente, sino sólo a un determinado tipo de hombre. Ser filósofo significa una cosa particular dentro del engranaje humano de valores. Lo humano tiene que ser buscado en otra parte, en una cosa que sea accesible a todos los hombres, en una cosa que pueda concebirse como requisito que se imponga a todos los hombres. Pero esto sólo puede suceder según medidas que puedan aplicarse a todos los hombres en general y que afecten precisamente al hombre como tal. El hombre moralmente bueno ocupa en este caso el sitio del hombre ideal, y el valor humano general sustituye a una ascensión de valor alcanzable solamente para unos pocos individuos elegidos. El hombre no supera en sí mismo al mundo, no se retira a sí mismo, para encontrar una última solución en su conciencia de sí mismo, sino que vive en este mundo, consciente siempre de su significación relativa dentro del universo y de la humanidad.

Incluso en lo anímico procede la naturaleza según un orden jerárquico determinado... *vegetabilia enim aliquid animae habent*... Luego vienen los animales que en sus fases inferiores sólo tienen el sentido del tacto y del gusto e *indeterminatam imaginationem*... *post quae sunt animalia, quae at tantam perfectionem perveniunt, ut intellectum habere existimemus*. En esta jerarquía de fases tiene también su lugar el intelecto humano (De Im-

mortalitate, pág. 64 s.), de suerte que el espíritu humano se presenta en una posición intermedia entre los espíritus eternos y los animales... *medius existens inter aeterna et bestias universale cognoscit, secundum quod cum aeternis convenit et differit a bestiis: tamen universale in singulari speculatur, quod differit ab aeternis, et convenit quoquo modo cum bestiis...* (Ibíd. pág. 70 s. Cfs. Douglas, The philosophy and psycology of Pietro Pomponazzi, pág. 128.)

Con ello se le asigna al alma humana su sitio en el universo: *materialium nobilissima in confinioque immaterialium* (De Imm. pág. 63). El alma humana se caracteriza por un determinado modo de conocimiento que le es esencial e inseparable de ella (ibíd. pág. 64 s.), definiéndola como tal: el alma no puede conocer sin materia, sin imagen, sin espacio, sin tiempo; su pensamiento es discursivo (De Imm. pág. 86 s. De Incant., Op., pág. 224 s. Cfs. Douglas, op. cit. pág. 116). Sólo en lo individual y por lo individual comprende lo general (De Imm. pág. 71. Douglas, op. cit. pág. 108), y no de un modo intuitivo como los espíritus superiores, en los cuales: *neque discursus, neque comparatio, neque aliquis motus reperitu.* (Cfs. Douglas, op. cit. pág. 126.) *Semper etenim in quacunque nostra intellectione, quantumcunque abstracta sit, aliquid corporeum ante intellectum ponimus. Quare nos inmaterialia materialiter, intemporalia temporaliter cognoscimus...* (Cfs. ibíd. pág. 103.)

El alma del hombre se define en Pomponazzi de un modo absolutamente relativo. En ella cobra expresión una determinada forma de la espiritualidad. El hombre es el ser de esta modalidad espiritual. Si hubiese hombres que no pensaran de este mismo modo, no pertenecerían ya al género humano (cfs. Douglas, op. cit. pág. 95). Si el hombre quisiera convertirse en otros, dejaría de ser este ser hombre, y ya no se plantearía de ningún modo el problema humano sino el problema de cualquier otra clase de ser, cuando es precisamente este problema el que se quiere plantear.

Con ello se define también la posición del hombre con respecto al mundo superior. En cuanto el hombre piensa lo inmutable, lo general, pertenece a ese mundo,

participa de lo eterno. Pero precisamente este conocimiento es sólo confuso en el hombre, pues éste no puede pensar sin imágenes (cfs. De Imm. pág. 90). Su espíritu es sólo una sombra del espíritu que contempla sin cuerpo y sin imagen lo inmutable (cfs. ibíd., pág. 63). El alma humana no tiene una existencia separable de este mundo sensible; existe sólo unida a este mundo y en constante referencia a él.

*El hombre como alma y el hombre como ser del mundo*

Cuando los filósofos del Renacimiento plantean el problema de la definición valorativa del hombre, parten para ello de la suposición de que por encima de este mundo hay otros mundos superiores y seres superiores correspondiendo a ellos. Esto no es para ellos una mera hipótesis cosmológica sino que en ello se expresa la conciencia de que, aunque en comparación con los seres inferiores pueda el hombre considerarse como una cosa suprema, no cabe, sin embargo, que se presente a sí mismo como nada supremo. Se siente cargado con el cuerpo. Conoce los límites de sus posibilidades de pensar; es mortal, etc. Busca en su espiritualidad su autovalor; pero, frente a la totalidad de la unidad de vida psicofísica: hombre, este valor no constituye nunca sino una cosa parcial. El hombre no es un ser puramente espiritual; se concibe a sí mismo como complejo de valores superiores e inferiores, sin que le sea posible dar expresión pura al valor supremo que le parece ser su valor genuinamente esencial. No es lo que quisiera ser, lo que pretende ser a base de las posibilidades de valor contenidas en ciernes en él. Es el dominador de un mundo, descontento consigo mismo, al que no puede satisfacer su posición privilegiada en este mundo y que tiende continuamente sus miradas a seres superiores en los que parece presentarse de una manera perfecta lo que en él sólo imperfectamente se realiza.

En cambio, Ficino y Pico della Mirandola veían precisamente el valor peculiar del hombre en la insuficiencia del alma humana en este mundo, en la misma aspiración a lo superior que se halla en ciernes en su alma. Para ellos, lo esencial no es lo que el hombre sea, sino

lo que quiere. Aunque el modo de ser humano sea limitado, la aspiración humana no conoce límites. Las condiciones del hombre naturalmente concebidas, que se oponen al afán de su alma, sólo pueden ser consideradas luego como complemento negativo de este afán, y son una cosa que hay que superar. El hombre se subleva contra lo condicionado de su naturaleza.

Para Pomponazzi por el contrario, la naturaleza del hombre es lo dado de una vez para siempre, lo que nunca se podrá rebasar. La circunstancia de que el hombre quiera ser de otro modo, es sólo una arrogancia que en sí carece de valor para la solución del problema antropológico. El hombre aspira a inmortalidad; pero su deseo, su afán, no puede ser lo decisivo, tiene que aceptarse tal como es, y medir por el análisis y definición de su naturaleza sus perspectivas de inmortalidad. No que la vivencia anímica pueda dar una contestación a la cuestión de la inmortalidad, sino que solamente partiendo de su sitio en el universo puede el hombre contestar su pregunta: ¿Tiene perspectivas de ser inmortal este ser: hombre, nunca concebible sino genéricamente ni definible más que en comparación con otros seres?

Aparece ahí un motivo que será de importancia decisiva para el desarrollo de un tipo humano independiente de toda postura cristiano-religiosa. Las tesis de Ficino y Pico sobre el hombre, son interpretaciones y justificaciones del afán humano. En ellas, se refleja amalgamada con los motivos plotino-platonianos la vivencia fundamental de San Agustín; ahora, en cambio, el hombre trata de medir por su facticidad genérica sus perspectivas de una vida ulterior después de la muerte. Se plantea a sí mismo la cuestión de un modo en nada distinto a como la plantearía frente a cualquier otro ser ¿Está el hombre predispuesto a la inmortalidad? ¿Se encuentran en su modo de ser los elementos que pudieran hacerle aparecer como inmortal? El hombre se concibe a sí mismo como dato positivo. Plantea las cuestiones que le afectan, partiendo de la determinación genérica: hombre, definida de una vez para siempre; se ve como hombre en la relatividad natural y acepta sus limitaciones.

Pero este modo de concebir el hombre no se determina simplemente por su constitución psicofísica, antes

bien lo esencial es que de este modo especial de lo espiritual-anímico se deduce que su alma no puede ser inmortal. Al pensamiento humano como tal no le corresponde un valor de eternidad. Está abocado al mundo perecedero y unido a él de un modo indisoluble. Si su alma fuese inmortal, tendría que pensar de otro modo. Si fuese un espíritu puro que se detuviera en la contemplación de esencialidades incorpóreas, sería inmortal. Pero entonces no sería el alma humana aquello de que se trataría, sino otra cosa.

Con ello se definen también las relaciones del hombre con el mundo ambiente. Al decir de Ficino y Pico della Mirandola, procede el hombre de otra parte de su alma, pertenece a otro mundo, y siendo el alma lo propiamente esencial del hombre, es éste en la tierra un forastero y vive en un mundo que no es el suyo. Pero entonces se le hace claro que, aun teniendo en cuenta su alma, este mundo es el suyo, que en virtud de todo su modo de postura anímica no puede sumirse en otro mundo sin que con ello trueque de algún modo su alma por otra y sin que con ello deje de ser precisamente él mismo, es decir, sin que deje de ser hombre.

Así, pues, ser-hombre significa desde un principio estar supeditado espiritual-anímicamente a este mundo, a un mundo humano, con una determinada imagen del mundo tal como corresponde a la constitución anímico-espiritual del hombre. El hombre necesita de este mundo para pensar de él y en él. No puede emprenderse ninguna separación que permitiera poner a un lado este mundo y a otro esta alma, antes bien alma y mundo tienen que ir juntos. Sólo teniendo en cuenta este mundo, es posible el pensamiento humano; sólo para este mundo está determinado el hombre en virtud de toda su actitud; sólo en él se halla en su elemento.

Ahora bien, con ello parece faltar también la base para esta posición especial de valor que se atribuye el hombre cuando se juzga no por su modo terreno de existencia sino según las ilusiones de su afán. En este universo regido por una legalidad general, no queda sitio para semejante ser extramundanal. El hombre no puede enfrentarse al hado general a base de una libertad que le compitiera especialmente, como tampoco pue-

de emanciparse de su natural definición genérica, y no puede enfrentarse al conjunto colocándose en cierto sentido en un lugar situado fuera del mundo. Para Pomponazzi, el factor decisivo lo constituye este estar del hombre dentro del mundo, su predeterminación tanto en virtud de todo su carácter genérico como del curso de su vida.

El hombre no se separa del mundo; no se propone enfrentarse al mundo en la autonomía de su vivencia anímica; no se eleva por encima de este mundo a Dios ni pretende privilegios frente a los demás seres del mundo. No quiere ser más de lo que le corresponde según el orden del mundo; no quiere ser más que hombre. No siente la necesidad de un Dios que se preocupe especialmente de él. Tampoco aspira ya a una libertad que le exima de la legalidad general de la naturaleza. Como todo lo demás del mundo, también él está sometido al hado. Lo que tiene principio, se desarrolla, alcanza un punto de madurez y muere: las cosas, los ríos, las ciudades, los Estados, las religiones — expone Pomponazzi. Sólo es eterno lo que nunca nació. El hombre se siente en lo que tiene de perecedero. Lo perecedero es algo que le pertenece a él por esencia. No es en sí nada constante. No tiene aspiraciones a dudar.

No podía ser de otro modo, como no se quisiera que el mundo fuese distinto. Y esto es precisamente lo que no puede querer el hombre que contempla el conjunto y el orden del mundo perfecto en sí; sería una pretensión que nada justificaría, un desplazamiento ilícito de valor de lo general a lo singular, del todo a las partes. El hombre es consciente de su dependencia total con respecto al mundo. Nunca vive fuera de este mundo. Todo es mundanal en su vida; todo está en relación con el universo; en todo momento se impone el orden del universo. El mundo siempre está presente, y de él no puede escapar el hombre como no puede huir de sí mismo.

*Voluntas enim nostra vellet nos non moriturus, sed intellectus non credit hoc* (De Fato, Op., pág. 454). No es la voluntad lo que puede ser decisivo en este caso, sino solamente el conocimiento de la limitación del hombre, que surge de la contemplación inteligente del conjunto del mundo. Los hombres quisieran ser dioses, pero sólo a base de su humanidad, pueden conocer su destino.

Yo soy hombre. ¿Acaso me corresponde como *hombre* querer esto o lo otro? El hombre sigue siendo hombre *nisi fingamus (ut Antiqui) homines Deos fieri et in coelo rapi, quod totum fabulosum... esse existimavit Aristoteles* (De Imm., pág. 65).

Cuando el hombre conoce sus límites, sabe también lo que le conviene... *neque mortalis immortalem felicitatem appetere debet, quoniam immortale mortali non convenit* (ibíd., pág. 114). El hombre sólo puede aspirar a la felicidad que le corresponde como ser humano. *Quare in humana felicitate sufficit estabilitas non removibilis, licet aliqualiter conturbabilis* (ibíd., pág. 115). No ha de querer lo imposible. *Si enim homo sit temperatus non impossibilia appetet, neque sibi conveniunt* (ibíd., pág. 114).

Ser hombre significa, pues, un último. El modo humano de existencia, la vida, tal como se desarrolla en este mundo, no es una cosa que pueda separarse del hombre sin que el hombre mismo deje de ser él mismo. Si en ello mide el hombre su vida en el conjunto, cabe que se disuelva en la nada. Y, sin embargo, mucho significa el existir... *est tamen multum in ordine ad alia generabilia, et unumquodque generabile per comparationem ad non ens* (Op., De Fato, pág. 910 c.). Pero el hombre no tiene que preguntar por sí mismo ni por su felicidad. Lo que importa es el conjunto, no el hombre como individuo (cfs. ibíd., pág. 959). En la visión del universo desaparecen todas las desarmonías. *Nisi enim essent tot mala, non essent tot bona: si demis malum, demis et bonum. Unde cum ista ordo fuerit per infinita secula, et infinitum erit, quod semper est, habet causam necessariam, et per se. Quare non est in nostra potestate, sed in potestate fati* (ibíd., pág. 1010 s. Cfs. también pág. 436, y De Inc., cap. XII).

El hombre individual está tenido en cuenta en este acaecer del mundo. Su vida depende de las estrellas, cuyo curso varía constantemente. *Unde corpora caelestia secundum diversas partes suas et diversos aspectus caussant diversitatem in mundo inferiori* (De Inc., pág. 255 s.). La única legalidad universal lo rige todo: los procesos naturales y asimismo los hombres y sus opiniones (cfs. De Fato, pág. 651). Todo es únicamente un acaecer homogéneo en que los acontecimientos histó-

sicos y los procesos naturales se hallan constantemente enlazados entre sí (cfs. De Inc., cap. XII). En este acaecer universal que todo lo abarca, se halla incluida la vida del hombre, condicionada, como todo lo demás, por el hado.

Si de esta suerte examinamos al hombre en su dependencia fatal del acaecer del mundo, resulta de ello la primicia y la superioridad de valor del mundo. Las pretensiones y esperanzas del hombre se hallan limitadas de antemano. Éste tiene que saberse moderar frente al mundo. Tal es el punto de vista de Pomponazzi. Por el contrario, si, con Ficinio y Pico della Mirandola, se parte de la idea de que el alma es de otra índole que el mundo e independiente de él, parece que la relación se invierte. Entonces el hombre ya no pertenece a este mundo en razón a su esencia genuina. Procura superar el mundo. Así, por una parte, se presenta el hombre como miembro del universo y como tal tiene que saberlo; por otra, es el ser que está en este mundo pero por su alma no pertenece a él.

Cfs., sobre el antagonismo entre estos dos modos de concepción, Cesare Cremonini, que pone de relieve los peligros que para la configuración de la vida del hombre ofrecen las teorías de Ficino y Pico; todo nacerá y morirá incesantemente: *Quod si aliquis homini constitutio in tantarum permutationem tam vario et turbulento et tumultuario eventus... quid cogitandum, quid eligendum, quid agendum sit petatur, nihil sanctius reponderе eum posse existimo, quam si referat vetus illud Apollineum monitum: "Nosce te ipsum"*. Sin embargo, precisamente la naturaleza humana ofrece muchas posibilidades de vida. El hombre: un Proteo. Ahí está precisamente el peligro para el hombre. *Grave enim imminet atque ingens pediculum ne tanta libertas non bene vertat.* Frente a este peligro, debe el hombre recogerse en sí mismo y conocerse a sí mismo. (Cfs. Cremonini, en Gentile, op. cit., p. 273).

Cremonini se dirige, pues, al individuo que aspira a lo ilimitado, al hombre inquieto que no sabe amoldarse al universo, que no encuentra en este mundo una forma en que pueda detenerse. Este hombre deberá tener conciencia de sus limitaciones y encontrar en el

mundo eternamente variable un punto de apoyo firme en el desarrollo de su personalidad moral. En este sentido, conócete a ti mismo significa: sé virtuoso. En este caso el hombre encuentra el auto-valor frente a un mundo al que no puede plantearse exigencias y cuyo sentido sólo puede definirse a base del conjunto, sin que para ello se conceda beligerancia al afán de su alma.

El hombre reconoce el poder de la legalidad del universo, que todo lo determina: es consciente de su dependencia con respecto al todo. Pero al propio tiempo considera que lo propiamente importante para el hombre no es la especulación sobre este mundo sino la configuración de la vida, el obrar. El hombre puede vivir sin necesidad de conocer a punto fijo el engranaje del mundo. Es más, ni siquiera entra en la peculiaridad del hombre el buscar en ello lo esencial. Le basta ser hombre. La vida humana tal como se desarrolla al margen de toda postura especulativa, rigiéndose por principios morales, constituye el valor propiamente humano.

Ficino y Pico della Mirandola hablan de la vivencia del alma, que eleva al hombre por encima de los límites de esta vida. En Pomponazzi, es el hombre mismo el que adquiere beligerancia, el hombre que se sabe hombre entre los hombres. Se incorpora al mundo humano y al universo en virtud de su pertenencia a la humanidad. Nunca puede interpretar su modo de ser más que partiendo de lo general. Ya no hay un Dios para el que este individuo pueda significar una cosa especial. Dios no le ve. Para Dios no hay más que géneros.

Por lo tanto, nada autoriza ya al hombre a asignarse un papel supramundanal. Es uno de los seres del mundo genéricamente determinados y como tal debe sentirse y saber vivir como hombre.

Si el hombre busca valores que le sean propios, sólo puede encontrarlos en máximas a base de las cuales rija su vida. Pero para ello no necesita especular acerca del universo. El *intellectus practicus* es lo propiamente humano, afirma Pomponazzi (Cfs. De Imm., pág. 110 ss.). *Nam speculatibus intellectus non est hominis, sed Deorum.* (Ibíd. pág. 109.) Valores distintos pueden ser realizados por hombres distintos. Así corresponde a la perfección del género humano que sólo puede subsistir gra-

cias a la diversidad de los modos de actividad. Pero sólo los valores morales constituyen valores humanos generales... *quare omnes debent esse studiosi et boni, esse vero philosophum, mathematicum, architectum sunt fines partiales.* Sólo el valor moral le compete al hombre como tal... *secundum namque virtutes et vitia homo dicitur bonum homo, et malus homo: at bonus metaphysicus non bonus homo dicitur, sed bonus metaphysicus.* (Ibíd. pág. 110 s.)

Lo humano es el valor auténtico. En consecuencia, una postura especial, limitada a determinados individuos, como la actitud intelectual-contemplativa, no puede ser lo decisivo. El hombre tiene que ser juzgado por sus actos. Lo religioso y lo metafísico quedan en segundo término. El hombre se limita en sí mismo, y si llega a tener conciencia de sus limitaciones y de su dependencia, se dirige a la vida e intenta regularla por principios "prácticos". Es esta vida lo que importa, esta vida que sólo adquiere su pleno sentido cuando el hombre sabe que no hay otra. *Unde si anima est immortalis, terrena despicienda sunt, et aeterna prosequenda: at si mortalis existat, contrarius modus prosequendus est.* (Cfs. ibíd., pág. 143. También para lo moral resulta más conveniente la suposición de la mortalidad del hombre; cfs. ibíd., pág. 139.)

## EL HOMBRE DEL RENACIMIENTO

### *El valor cósmico del hombre y el sentido de la vida*

En la antropología del Renacimiento se trata, ante todo, de determinar el valor del hombre. El punto de vista valorativo tiene en ella la primacía sobre todo lo real. Esto es característico lo mismo de la posición filosófico-antropológica de Ficino y Pico que de Pomponazzi. De toda criatura saben decir a qué escala pertenece. Saben qué valor tiene cada cual en el aspecto cósmico. El único punto en que existe inseguridad es en el relativo a la valoración del hombre, y en ella precisamente comienza la antropología filosófica del Renacimiento. Para definir el valor humano es necesario, desde luego, saber qué es

el hombre. Y, sin embargo, esta característica del hombre sólo sirve, al fin y al cabo, para determinar la relación de valor entre el hombre y las demás criaturas, el mundo y Dios.

De esta definición valorativa del hombre se sacarán luego, a su vez, ciertas consecuencias, relativas, ante todo, a la inmortalidad del alma humana. El ser que representa este valor, tiene que ser inmortal, dicen unos. Semejante valor no puede perecer. El alma pertenece a un mundo superior. O, por el contrario, se dice: de la posición de valor que ocupa el hombre en el universo, se sigue que no constituye nada duradero. No tiene derecho alguno a compartir el destino de los seres superiores. Así se hace el hombre consciente de su valor, y a base de esta vivencia de valor interpreta su suerte futura. ¿No valgo para ser inmortal? ¿No corresponde a un ser de este determinado orden de valores el ser inmortal?

El hombre constituye, de esta suerte, un valor definible en un mundo desconocido aún empíricamente, pero cuya estructuración valorativa es conocida. Esto se refiere, no obstante, únicamente al tipo: hombre, definible en términos generales, al ser universal hombre, pero no a este hombre especial tal como él se concibe partiendo de su propia vida que se desarrolla en este mundo. La determinación de la posición valorativa del hombre en el todo cósmico, no conduce a una interpretación de la vida humana en la diversidad de sus acaecimientos que determinan el curso de la vida en el individuo. El hombre sabe, sin duda, cuál es su valor como tal hombre; sin embargo, no conoce el sentido de su vida. Bien es verdad que el mundo se le presenta como un todo estructurado según escalas de valores y por ellas puede determinar el valor del hombre; sin embargo, no significa esto que el hombre esté incluido en un engranaje lleno de sentido, que pueda formular el sentido del curso de la vida individual y de la de los pueblos. Este es más bien el dominio de la fortuna, en el que todo se presenta como un cambio incesante y arbitrario y como un juego carente de sentido.

Para interpretar la vida humana y para superar la representación de la fortuna, formada en la experiencia de la vida, parecen ofrecerse entonces dos modos de

concepción en que se determinan las relaciones de la vida humana con el mundo. Por una parte, el hombre se considera como ser genéricamente delimitado en el universo y se concibe en su supeditación al mundo. Reconoce, así, el poder del hado que rige todos los cursos de la vida. Por otra parte, se sume en su alma "supramundanal", y llega a adquirir conciencia de su independencia con respecto al mundo. Se siente ser espiritual libre. Por una parte, se concibe como ser que en virtud de su espiritualidad puede enfrentarse con todo el mundo restante, encontrando en sí algo que le garantiza su libertad, mientras, por otra, se presenta como ser genérico naturalmente determinado que sólo puede existir y vivir en una dependencia absoluta con respecto al mundo.

Hado y libertad: ahí se pone de manifiesto una última antítesis de las concepciones del mundo y de la vida. Pero por importante que sea esta antítesis para el desarrollo ulterior de los modos de concepción antropológica, ninguno de los dos modos de concepción en este caso desarrollados conduce realmente a una solución de los problemas tal como éstos se plantean partiendo de la configuración concreta de la vida. Aunque el hombre sea libre, como sostiene Pico della Mirandola, eso sólo puede decirse de su alma. La configuración del curso de su vida y de todos los cursos de vida, tan distintos entre sí, no puede interpretarse partiendo de eso. Ahora bien, el filósofo puede argumentar que no debe atribuirse una importancia demasiado grande a esta vida tal como se desarrolla en los diversos acaecimientos Lo que importa es el alma, no la vida. Pero la separación de la vida tampoco puede constituir un último para el hombre del Renacimiento. Él quiere obrar y vivir. Aunque los amantes se eleven a mundos superiores, el mundo que a ellos conduce pasa por la vida, por el amor recíproco que sienten. Pues bien, el alma amante sabe que en su vida tienen de igual modo su sitio la felicidad y la desdicha, y no está en su poder el regular el curso de los acontecimientos.

En este punto parece que la concepción del mundo y de la vida de un Pomponazzi, se aproxima mejor a los problemas de las configuraciones concretas de la vida. Todo lo raro y variable de la vida encuentra en

ella su explicación a base del mundo de las estrellas. Cuanto el hombre experimenta, la incalculable multiplicidad de destinos y azares es objeto en ella de fundamentación cósmica. Es interpretado a base de las estrellas. Pero si el destino del hombre depende de poderes superiores, el hombre no puede encontrar en ello la contestación de las cuestiones tal como se las plantea él mismo a base de su propia vida. El destino del hombre depende del universo; el hombre está incorporado fatalmente al curso del mundo. Esto no sólo reza para él como hombre en general, sino como este hombre, como este individuo. El astrólogo le establece su horóscopo. Pero como quiera que tenga en cuenta su propia experiencia de la vida, todo eso le resulta extraño. Lo que visto desde el mundo se presenta como necesario, es casual visto desde la vida. Los amantes pueden sin duda leer su destino en los astros; pero, vistos desde su amor, desde su vida, los acontecimientos les parecen juego de la casualidad. Están sometidos a leyes que no son las suyas.

Visto desde la inmanencia del curso de la vida, se presenta también como una cosa casual y desprovista de sentido la vida tal como el hombre la siente con referencia a sí mismo. Aunque en última instancia pueda el hombre explicar su vida por el influjo de poderes de otro mundo, seguirá siendo para él incomprensible esa vida. Lo que visto desde el mundo se presenta como necesario, le parece juego de la fortuna en cuanto plantea desde la vida misma la cuestión de la vida. Los acontecimientos de la vida siguen presentándose en la experiencia humana como juego de la fortuna. No existe una referencia de sentido de las leyes cósmicas a la vida del hombre individual. Las leyes se cumplen en él; pero no fueron dadas para él.

Así, aunque el filósofo pueda interpretarle al hombre su destino como hombre y mostrarle que en el universo ocupa un sitio determinado, debiendo cumplir las funciones que le han sido asignadas, en cuanto el hombre se dirige a la realidad del curso de su vida, en cuanto reflexiona sobre el curso de su vida tal como se presenta para cada cual en especial, es entonces el ser expuesto a todos los azares, el ser traído y llevado de

un lado para otro, sin que en todo este juego pueda redescubrir la significación que le corresponde a su propia vida. Ni en Ficino y Pico ni en Pomponazzi se encuentra una solución para el problema de la vida tal como se lo plantea el hombre partiendo de la significación propia de esta vida. Tanto si el hombre siente en sí su alma como una cosa supramundanal o se eleva a la contemplación del universo, como si, a su vez, retorna a su vida, se ve expuesto a todos los caprichos de poderes ignotos, concibiéndose a sí mismo como un ser cuyo destino aparece determinado por azares en el acaecer universal, o como una cosa desprovista de importancia partiendo de la vivencia de su alma inmortal.

La solución del problema planteado en este caso, sólo puede venir de la vida misma, de la actividad. ¿Cómo puede el hombre situarse ante lo fatal de su vida? ¿Cómo puede imponer sus propios valores y fines, frente a los influjos de poderes extraños, indiferentes u hostiles? ¿Cómo puede, finalmente, hacer comprensible su propia vida a base de las incidencias de esta vida misma?

Sobre las relaciones entre la fortuna y la vida humana, cfs., entre otros, Giovanni Pontano, De fortuna, 1503. (Gentile, op. cit., pág. 279 ss.) *Latissimus est igitur fortunae campus, iisque in omnibus vires extendere, atque imperium excercere valet suum, in quibus praeter spem, opinionem, propositum ac constitutum, accidere aliquid valeat omninoque improvisum.* Alberti da instrucciones acerca de cómo debe comportarse el hombre con respecto a la fortuna. El hombre puede ponerse en guardia contra la fortuna. *La fortuna per se, non dubitare, sempre sarà imbecillissima e debolissima, a chi se gli opponga* (Della Tranquillitá dell'Animo. Opere volgari. 1843. Vol. I, pág. 114. Cfs. Trattati della Famiglia. Gentile, op. cit., pág. 151). El hombre busca en su propia razón y virilidad (cfs. Op. volg. ibíd). protección contra las versatilidades del destino. Sabe comedirse y ordenar su vida interna y externa. En este caso, se trata de hacerse independiente de los azares y de las ciegas fuerzas de la naturaleza. (Cfs. Gentile, op. cit., pág. 149 s.) Maquiavelo introducirá la novedad de que el hombre intervenga en el mismo juego de la fortuna, aceptando la lucha con ella en su propio terreno.

Cfs., sobre las referencias anteriores relativas a Ficino y Pico: E. Cassirer, Individuum und Kosmos..., pág. 121 ss., especialmente también para la diferencia de posición de Ficino y Pico con respecto a la astrología.

*El hombre de acción. Maquiavelo*

*Oh misera fortuna, quanto sono i tuoi movimenti vari et fallaci nelle mondane cose!* (Boccaccio, Il Filocolo.) En todo lo irregular, sorprendente, en lo inesperado, imprevisto, imprevisible de la vida, ve el hombre del Renacimiento el poder de la fortuna. La vida se le presenta en su curso como una abigarrada diversidad que ofrece un material inagotable para la representación artística. Tan pronto se presenta de un modo como de otro, sin que en este caso pueda determinarse nada de antemano y sin poder confiar en nada. *Ogni cosa è fugace e poco dura: tanto fortuna al mondo è mal costante: Sola sta ferma e sempre dura morte.* (Lorenzo de Médicis, Sonetos.)

Así se presenta la fortuna vista desde la vida humana. Cada cual tiene su vida peculiar. Cada cual tiene algo que contar, y todo relato es, a su vez, distinto, constituyendo una sucesión de acontecimientos en la que se manifiesta el poder de la fortuna y de la que el hombre aprende siempre de nuevo que en esta vida nada puede sufrir una decepción.

Pues bien, en Maquiavelo aparece el ser colectivo en vez de la vida individual que hasta entonces sólo se había presentado en su aislamiento. Ya no se trata de lo imprevisible de los cursos individuales de la vida, sino de una serie de acontecimientos de importancia histórica. Aunque con ello en nada se altere el capricho de la fortuna, resulta posible observar mejor el panorama de su juego. Lo que hoy acontece, había acontecido en tiempos anteriores. El mismo juego se repite en la vida histórica. (Cfs. sobre esto: carta de 18 de mayo de 1521 dirigida por Guicciardini a Maquiavelo, y contestación de éste.)

En el juego de la fortuna resultan visibles ciertas regularidades. En la inabarcable multiplicidad de los acontecimientos pueden destacarse casos característicos en los que le es dable al hombre contemplar el juego

de la fortuna. No en el sentido de que en este caso pueda llegar a establecer reglas generales y transformar lo incalculable de la vida en una cosa susceptible de cálculo general y de interpretación racional. Lo raro y extravagante de la vida subsiste. Constituye el fondo constante de la concepción de la vida de Maquiavelo. Pero frente a este juego no se halla perplejo ni impotente el hombre; no es simplemente el ser impotente expuesto sin defensa a los zarpazos de la fortuna, o que sólo en sí mismo, en su sólida conciencia de sí mismo, puede encontrar amparo contra los golpes terribles de lo incalculable y casual: en ciertas condiciones, puede aceptar la lucha con la fortuna. La vida humana no se presenta ya como incalculable multiplicidad de posibilidades, sino como una repetión de constelaciones similares. A base de la experiencia histórica se dispone luego el conjunto del decurso histórico en una serie de casos que se repiten a modo de tipos. Así puede el hombre determinar cuál es la situación histórica que se le ofrece. (Cfs., sobre esto, por ejemplo, Discorsi, III, 43.)

Los hombres que actúan en una situación histórica determinada, están condicionados por una cosa que no les es posible abarcar. Pero si yo analizo esta situación, se me aparece como engranaje de factores concomitantes. No depende de la voluntad del hombre que en esa situación pueda repetirse precisamente tal o cual caso. Pero según como el caso se presente, puede el hombre obrar según sea la constelación que tiene delante. Se orientará por lo que ya existió, pudiendo hacer previsiones y orientar por ellas su conducta.

De esta parte, si bien el hombre no puede dominar la fortuna, está en condiciones de adaptarse a ella (cfs., sobre este punto, Dircorsi, II, 29). Pero esto le resulta difícil al hombre. No puede adaptarse así como así al cambio de las distintas situaciones históricas. Hay en el hombre algo de rigidez. Una vez determinado de un modo, permanece fiel a su naturaleza. No puede adaptarse a los cambios de la vida sino que cuando ya todo ha cambiado sigue siendo el que era. No puede seguir al paso el cambio de las constelaciones, el juego de la fortuna. De ahí que en una situación determinada obre indebidamente porque no es precisamente el

hombre de esta situación. No existe una concordancia entre el obrar del hombre, determinado por ciertas predisposiciones, y el cambio de las constelaciones de la vida. Esta falta de concordancia pone siempre al hombre en antagonismo con los acontecimientos. Si la fortuna le parece ciega, también él es ciego frente a la fortuna; no puede seguirla en su juego. (Cfs., sobre esto; Il Principe, XXV. Discorsi, III, 9.)

De otro modo es el verdadero gobernante. No es el hombre que se recoge en sí mismo retirándose del juego de la vida, pero tampoco el hombre de poder que pretende detener este juego y colocar a su poder en vez del de la fortuna. El gobernante conoce el poder de lo previamente dado, de la situación histórica, la primacía de lo ya configurado por otros conductos. Desempeña su papel, en un juego ya trazado. Pero conoce su papel y sabe lo que tiene que hacer y que dejar en él, sin pretender alterar este mismo juego. Su papel le está trazado de antemano; se trata solamente de que lo conozca bien y lo desempeñe a conciencia. Esta conciencia caracteriza al gobernante y le fija sus relaciones con los demás hombres que no pueden darse cuenta de la situación histórica en que se encuentran, quedando expuestos así a los golpes azarosos de la vida sin comprenderlos. Les falta conciencia histórica; siguen sólo a sus impulsos.

El hombre inteligente puede comprender de una situación determinada no el conjunto pero sí la perspectiva histórica dada. En ella, en esta constelación, la fortuna descubre su juego hasta cierto punto, haciéndose visible la vida en una de sus figuras continuamente variables. En un mundo que no conoce la providencia divina y en que la razón del hombre no pretende aún dominar, para poner en ella orden y sentido, el hombre de acción se atiene a lo actual, al momento histórico. Entonces interviene él. Este momento que para el espíritu contemplativo-especulativo, orientado al conjunto sólo puede tener una existencia efímera, se convierte en este caso en el verdadero problema. ¿Cómo debo actuar en determinada circunstancia? ¿Qué posibilidades de acción se me ofrecen en una situación de contornos definidos? Del dilatado reino de las posibilidades, el cambio de todo lo existente, se deslindan para Maquiavelo sectores y relaciones de-

terminados. De ello no cabe, desde luego, descubrir nada sobre el sentido del conjunto, pero sí puede el hombre de este modo orientarse y obrar a través de lo inabarcable e irracional de la vida.

### *El hombre contemplativo-creador. Leonardo da Vinci*

El problema fundamental de la antropología mítica del Renacimiento es la relación entre hombre y mundo. A Maquiavelo no le basta plantearse este problema; acepta la lucha con las potencias que determinan el curso de la historia. No se trata, para él, de una relación entre hombre y mundo, que haya de fijarse de una vez para siempre, sino de una relación que resulta de la misma actividad del hombre, y de una lucha que se enciende de nuevo incesantemente, en la que el hombre triunfa unas veces y sucumbe otras. Lo decisivo no es en este caso qué sea el hombre, sino qué hace y obra. Se trata de determinar sus posibilidades de acción, de darle instrucciones para que pueda imponer sus propios fines en este mundo extraño en que domina la fortuna.

Pero no con ello se agotan las posibilidades de acción del hombre. La naturaleza le ofrece un dilatado campo de actividad en que él, como ser espiritual, pueda hacer gala de su superioridad. Es alma y pertenece a un mundo superior. Es, al propio tiempo, el Dios de este mundo inferior y ha de intervenir en él estructurando y rigiendo. En este engranaje de motivos parece haber aún posibilidades de desarrollo en modo alguno susceptibles de limitación según como sea la forma en que sea concebido en concreto. El hombre es el soberano de este mundo; es el ser contemplativo que después de la creación de este mundo ha de adquirir conciencia de la belleza de las cosas; es el ser universal en el que se refleja el todo. Así lo afirman Ficino y Pico. Al propio tiempo, ante todo se presenta al hombre a modo de diversidad infinita, de suerte que la contemplación no tiene límites. *Universi enim pulchritudo consistit in diversitate* — enseña Pomponazzi. (De Inc., op., pág. 255. Cfs., además, De Fato. Op., pág. 494, 612, 911.) Esto reza tanto para las cosas como para los hombres... *natura universi exigit hoc, ut sint homines uniuscujusque sortis, boni, mali, pau-*

*peres, divites, potentes, impotentes, domini servi, et sic de reliquis...* (Ibíd., De Fato, pág. 436. Cfs. ibíd., pág. 615, 649 s.)

Por lo tanto, el hombre adopta la postura de espectador en este mundo de diversidad infinita. Tal es el motivo fundamental de la concepción del mundo y de la vida en Leonardo da Vinci. En ella habla el artista, el artista universal, que realiza en el arte mismo una misión mundanal, y para el cual el arte representa una universalización de la contemplación, una omnividencia, una especie de enciclopedia de lo visible, el ojo que todo lo mira, que refleja el mundo en la diversidad de sus figuras. *Qui le figure, qui li colori, qui tutte le spezie delle parti dell'universo son ridotte in un punto, e quel punto e di tanta meraviglia.* (Citado en Gentile, op. cit., pág. 207. Cfs. Olschki, Gesch. des neuspr. wissenchaftl. Lit., vol I. 1918, pág. 281.)

Pero no se agota ahí la obra del artista. Éste es, a su vez, creador. En su crear continúa la naturaleza. Es creador en su contemplar. Crea en el sentido de la naturaleza. Todo lo reproduce, a todo da forma ulterior; es modelador que contempla. Permanece en lo plástico, es la imagen del mundo. Sea lo que sea lo que se le ofrezca, todo es para él ocasión de ver, de formar. En la misma diversidad de las cosas encuentra siempre nuevo material en que ejercer su actividad formadora. Todo particular le admira; todo es digno de ser registrado y anotado. El milagro aparece por doquiera. Todas y cada una de las cosas son maravillosas; todo tiene su significación propia; todo es una cosa propia, una cosa singular que el artista intenta captar como tal.

La cuestión primordial de la antropología cosmológica es la de las relaciones del hombre con el universo, de unas relaciones que hay que definir como tales, debiendo deducirse de ella el valor del hombre. Ahora se presenta el hombre en relaciones siempre nuevas con los fenómenos individuales. El hombre no se halla ya frente a un mundo, a base de cuya estructura total intenta determinar a dónde pertenece él y quién es él mismo. antes bien se observa en este mundo; siente su relación valorativa en la intervención creadora, en el formar de las cosas. En la contemplación y en la actividad que se

desarrolla en lo contemplativo, se forma así una nueva postura del hombre creador que se adueña de las cosas, crea valores y refleja en sí el mundo gracias a la actividad formativa que ejerce en lo individual, sin poder abarcar nunca toda la diversidad de las cosas mismas, cada una de las cuales encierra siempre, a su vez, su significación propia, su misterio propio.

*El hombre que sabe y actúa*

Las dos modalidades de postura características de la antropología del Renacimiento pueden calificarse de antropología cosmológica y de filosofía de la vida. En la antropología cosmológica se trata de definir las relaciones del hombre con el mundo. En la filosofía de la vida busca el hombre, ante todo, contestar las cuestiones especiales que se le plantean dentro de su vida y encontrar máximas para dar figura a su vida. Entonces surge un nuevo engranaje de valores en la concepción del hombre como ser creador de los mismos. Cada vez se impone más el valor de una actividad productora que se ejerce en el mundo. Ficino y Pico no tenían la menor duda de que el hombre tiene que hacer y crear algo en este mundo; pero ahora se trata de saber hasta qué punto, partiendo de esto, cabe definir una nueva postura autónoma del hombre frente al mundo y frente a sí mismo.

Semejante definición no puede obtenerse a base de principios generales fijos, como, por ejemplo, que el hombre domine el mundo, antes bien lo esencial son las posibilidades concretamente realizables que en el mundo se ofrecen al hombre. La esfera de estas posibilidades puede circunscribirse quizá con la palabra magia para el hombre y el Renacimiento. Magia es, en este sentido, un ejercicio de poder del hombre, orientado en el mismo crear de la naturaleza. El hombre mágico ya no es simplemente el filósofo en busca de la verdad, ni tampoco meramente el hombre que obra bien, sino un individuo que consuma algo, y en este consumar encuentra un valor que no puede reducirse a valores especulativos ni a valores morales. No le basta ya a este hombre saber cuál es el lugar que por su esencia le corresponde en este mundo, sino que

quiere aquitalar qué puede lograr en este mundo. Pero esto sólo puede revelarse en una serie de hechos en lo individual.

Por otra parte, tampoco puede bastarle al hombre mágico el limitarse a configurar su vida según determinados principios, antes bien se coloca desde un principio en tal postura que su vida no se le presenta como una esfera que haya que delimitar frente al mundo y que regular autónomamente, sino que se concibe en sus relaciones con su ambiente natural. Lo que, ante todo, determina su modalidad de postura son esas relaciones y no una concepción del todo, definible como tal, que sigue siendo siempre más o menos el presupuesto de esta postura, pero que no ofrece ya por sí solo los medios de intervenir de un modo efectivo en la naturaleza.

Así, pues, este hombre caminará sin reposo de lo uno a lo otro, examinará las maravillas de esta naturaleza, dará pruebas de su propia fuerza en la interpretación y dominio de los fenómenos, encontrando cosas nuevas gracias a su propia actividad.

Pomponazzi distingue tres modalidades de postura del hombre: el *intellectus speculativus*, el *practicus* y el *factivus*. Lo más esencial para él es separar el *intellectus speculativus* del *practicus*. El *intellectus speculativus* corresponde a la actitud del filósofo; el *intellectus practicus* es característico del hombre como tal. Pero en tal caso debe distinguirse sin duda el *intellectus practicus* del *intellectus factivus*. El hombre como tal obra, sí, pero nada crea. En cuanto el hombre crea algo especial, pierde esta significación humana general propia del *intellectus practicus*. Por lo tanto, el *intellectus factivus* no es una cosa específicamente humana. *Intellectus autem factivus, qui infimus et mechanicus est omnibus quidem hominibus est communis imo et bestiae hoc participant, ut docet Aristoteles*. . ., escribe Pomponazzi (De Imm., pág. 110). Se reconoce ahí la significación social del *intellectus factivus* y precisamente en la forma de división del trabajo. (Cfs. ibíd., pág. 110 s., 105.)

En cambio, en Ficino y Pico se impone lo creador-inventivo del hombre en su significación de manifestación de poder del espíritu humano. *Verum mens hominis infinitarum distinctarumque inventrix rerum, usu sermonis*

*innumerabilis suffulca est, quasi quodam digno ejus interprete, manibus quoque munita tanquam aptissimis instrumentis ad inventa mentis innumerabilis fabricanda.* (Ficino, Theol. Plat., pág. 297 s.) En la Academia de Florencia obtiene reconocimiento el valor cósmico del *facere*, del crear, inventar y ordenar humanos, y por cierto que la más alta expresión de esta actividad del hombre en la naturaleza y sobre la naturaleza es la magia. *Magia est pars practica scientae naturalis*, escribe Pico (Conclusiones, Op., pág. 104). Su ejercicio presupone *exactam et absolutam cognitionem omnium rerum naturalium* (ibíd., Apología, pág. 170). Pomponazzi, en cambio, se muestra hostil a la magia, haciendo como Pico della Mirandola, una distinción entre la magia adquirida con medios lícitos y la adquirida con medios ilícitos, aunque tanto la una como la otra le merecen desconfianza. (Cfs. De Inc., cap. VI. Cfs., en cambio, además, Douglas, loc. cit., pág. 285.) Esto está enlazado con la postura total de Pomponazzi con respecto al hombre y a su papel en el universo. El hombre no es en él el soberano, sino que es dominado, aunque ello no impide que el hombre prevea los acontecimientos. Con esto se forma cierta oposición entre la astrología y la magia, propiamente característica de la tendencia de Pico y Pomponazzi y enlazada en último extremo con la diferencia fundamental entre el hombre sometido al hado y el hombre libre. Sin embargo, en lo sucesivo, la magia y la astronomía volverán a constituir factores de una imagen del mundo en el fondo homogéneo. (Cfs. Ernst Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, pág. 107, 1927.) Tanto el mago como el astrólogo viven en un mundo de maravilla. El astrólogo pretende vaticinar los acontecimientos; el mago, influir en el acaecer de la naturaleza. En todo caso, en los tiempos sucesivos no será posible trazar límites claros entre ambas actividades. Cfs., sobre esta cuestión (1589), Jo. Baptista Porta, Magiae naturalis, libri viginti, pág. 23 (1650). *Philosophus astrorum peritus, quem proprie magnum appellare solemus.* Lo decisivo sigue siempre en este caso la misma imagen del mundo tal como se agita lo mismo ante el mago que ante el astrólogo, dando lugar a predicciones siempre nuevas de toda clase y a la observación de fenómenos raros.

*Tot vidi mira, tot accasionibus usus, tot rebus interfui memoria dignis, ut unus brevi tempore viderim, quae forsan multa post me secula non videbunt*, escribe Cardanus (De rerum varietate, pág. 541, 1581). Este pensador vive en un mundo en que suceden toda clase de prodigios y en el que los hombres hacen a diario descubrimientos nuevos. No le importa el determinar qué sean en sí mismos el mundo y el hombre. Vive en la contemplación de una ilimitada variedad de fenómenos naturales que le ofrecen siempre nuevas ocasiones de investigar y de adivinar. Si luego se dirige a sí mismo, se admira de su alma como se admiraría del mundo. El hombre es, a su vez, un fenómeno prodigioso en el mundo en que todo se produce milagrosamente. En tal caso, para Cardanus ya no se trata simplemente del hombre tal cual, del hombre como ser definible genéricamente, sino que habla de su propia vida, de una vida llena de acontecimientos prodigiosos y sorprendentes.

De esta suerte expone Cardanus lo que él vio y lo que le sucedió, asombrándose de las cosas y de sí mismo. Refiere la inabarcable multitud de fenómenos naturales y cuenta cosas de sí mismo, de su vida, en que se presentan idénticos prodigios. No es posible separar las dos cosas. El hombre actúa y se siente a sí mismo en las cosas. Cuando luego Cardanus medita sobre sí mismo contemplando el panorama de su vida, esta vida misma se le presenta como un sueño. Siente *varietas rerum*, todo lo prodigioso que hay en el mundo y en el hombre. Aspira a acrecentar constantemente su saber, a obrar y a crear. En el saber y en el obrar hay algo que nunca envejece. En este punto se siente identificado Cardanus con todos los que investigan la naturaleza y descubren cosas nuevas: él mismo es un inventor y descubridor de la gran comunidad de aquellos que pretenden interpretar las maravillas del mundo y abrir al hombre perspectivas nuevas.

*Natus sum saeculu raro, quo totus orbis innotuit, quo typographica ars, et multa alia, quae antiquos latuere, inventa sunt* (De rerum var., pág. 541), escribe Cardanus. Tiene conciencia de vivir en un mundo cuya dilatada extensión e ilimitadas posibilidades sólo ahora se descu-

bren al hombre por vez primera. En él hay siempre cosas nuevas para contemplar y aprender. *Quid enim ei voluptati comparari potest, quam discendo capimus?* (Ibíd. Ep. Nuncupatoria.) El espíritu de empresa del hombre no tiene límites. No se trata ya de especular sobre el conjunto, sino de intervenir en todas partes con incansable actividad. Cardanus califica a la actividad de "parte la más perfecta e importante de nuestro ser" (De vita propria, XLV); pero para actuar prácticamente no basta un "saber abstracto general, sino que se necesita el conocimiento objetivo concreto".

Por doquiera ofrece el mundo maravillas, lo mismo en lo grande que en lo pequeño: *...neque enim minore miraculo in parvis natura ludit quam in magnis.* (De rer. var., pág. 545. Cfs. De vita propria, XLV). *De miraculis autem unaquaque aetas aut regio sua habet mirabilia.* (De rer. var., pág. 544. Cfs. además la enumeración de maravillas: pág. 988. Afición a todo lo maravilloso: De subtilitate, XIV). Se trata de buscar por doquiera estos milagros y poner al descubierto sus fundamentos (cfs. De subtilitate, XVII), absteniéndonos de considerar nada como imposible. Lo que hasta ahora ha encontrado el espíritu humano es muy poca cosa en comparación con lo que se encontrará todavía (cfs. De subtilitate, XVI, XVII).

En ello tiene el hombre conciencia de que este mundo que está a su alcance, no es el único, y de que hay mundos superiores que no puede explorar (De rerum var., pág. 40). Hay seres superiores cuyo pensamiento supera en mucho al nuestro. *Sed mens daemonis longe plus distat opere a mente hominis, quam hominis mens a canis sensu.* (De rerum var., pág. 1121. Cfs., además, pág. 383, 1063, 1107 s., 1117). Es necesario que tengamos conciencia de que muchas cosas permanecerán ignoradas para siempre para nosotros en cuanto hombres. *...repeto non debere nos arbitrari, quae nos non novimus ea non esse: nam si nosceremus, ex eorum ordine essemus* (Ibíd. 1120). No podemos conocer a Dios ni a los espíritus superiores, pues nuestras facultades espirituales resultan insuficientes para ello; por lo tanto, no bastará hablar del mundo y de sus maravillas (cfs. ibíd. 1166), la patria de todos nosotros (cfs. ibíd. Ep Nuncupatoria). Nada puede calificar mejor a este universo que la expresión: *rerum varietas.* Por do-

quiera en la naturaleza y asimismo en el mundo de los hombres: una variedad infinita (cfs. De subtilitate, XI).

Lo que es cierto de este mundo, lo es también del individuo. Cardanus siente en sí mismo el prodigio. Refiere sus presagios, sus sueños, sus apariciones. (De vita propria, XXXVII s., XLIII. De rer. var., págs. 539 s., 910. De subt., XVIII). La facultad de poder sentir esas cosas, le parece a Cardanus un valor supremo. ...*Unum satis est harum rerum conscientiam et sensum, universi orbis (sancte juro) regno etiam diuturno, cariorem mihi esse* (De vita propria, pág. 165, 1654). Pero si alguien quisiera poner en duda que realmente ha sentido él esas cosas, Cardanus le remite al mundo ilimitado y a lo limitado de nuestra experiencia de la vida. *Solum hoc rago te o lector: ut cum talia leges, non fastum humanum tibi pro scopo proponas, sed magnitudinem atque amplitudinem orbis ac coeli, et has exiguas tenebras, in quibus misere et anxie volutamur compares, facile intelliges, nil incredibili me narrasse* (ibíd., pág. 166).

## DISOLUCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA MÍTICA

### *La ciencia del hombre*

En la antropología cosmológica del Renacimiento, el hombre mismo pasó a ser un problema mundanal. Se maravillaba de sí mismo y sólo partiendo del mundo podía encontrar la solución del enigma de su existencia. Para ello no delimitaba un sector determinado de la vida que se le contrapusiera a él como cosa conocida, por ser humano frente a un mundo desconocido. No encontró esta proximidad a sí mismo que le permitiera situarse fuera de la problemática del mundo. Siente en sí el mundo, contempla la maravilla de su alma, aspira a ir más allá de sí hacia mundos más elevados, se siente ya a sí mismo miembro de este mundo superior, o, por el contrario, pretende orientarse en el universo para determinar el sitio que le corresponde en este mundo terreno, deslindándose a sí mismo con respecto al modo de ser y modalidad espiritual de los seres superiores. Su vida no constituye para él un límite, sino que hasta cierto punto piensa siempre

más allá de ella. Ve modos de ser que no pueden realizarse en este mundo, tanto si considera accesibles al hombre esos modos de ser como si no. Los problemas de su propia vida acaban convirtiéndose siempre para él en problemas del mundo, en problemas de este ser: hombre, destinado a ser mundanal. No vive en esta duración temporalmente delimitada, antes bien parece extender su vida por el tiempo, remontándose hacia atrás hasta el origen del mundo y avanzando hacia toda la eternidad, sin que haya señales determinadas que designen la duración de su vida propia. Es como si nunca hablara de sí mismo como el hombre tal como se presenta en esta vida especial, sino que se tratara siempre del ser humano que, emancipado de todas las condiciones que limitan la vida del individuo, da exposición en sí al destino del hombre, concebido mundanalmente, del alma humana, del espíritu humano, del hombre que desempeña en el universo el papel que le corresponde en virtud de su esencia peculiar.

Pero este hombre mundanalmente definido y su destino mundanalmente definido, nunca pueden en este caso separarse del individuo. No se trata tanto de una generalización de experiencias especiales de la vida como de una ascensión del individuo hacia algo humano-fatal. No es el hombre pura y simplemente, a modo de representación, como tal separable, lo que se agita ante el hombre del Renacimiento, sino que se ve a sí mismo directamente en este hombre. No se ha operado todavía la separación entre la idea de hombre y el hombre consciente de ser una cosa singular y casual. Se trata del hombre que se siente a sí mismo, cuyo destino fatal es ser hombre y que en este destino expone en forma sublime la vida, la suya propia, y la del hombre en general, enlazadas de un modo indisoluble.

Así, pues, en la representación del hombre mítico existe un enlace interno de esencia entre el individuo que se siente a sí mismo y el hombre cósmicamente interpretado, entre el hombre como sujeto y el hombre como objeto, entre el hombre cómo se siente y cómo se conoce. Ahora bien, como en el desarrollo ulterior el individuo se siente en su significación propia y, por otra parte, vuelve luego el hombre a ser reconocido, a su vez, en su esencia definible de un modo objetivo-general, se apartan cada vez

más entre sí las dos cosas: la auto-vivencia y el conocimiento del hombre.

Esto se ve ya claramente en Maquiavelo. El hombre se convierte en objeto para el hombre. La cuestión planteada entonces es cómo pueda procederse con el hombre, cómo pueda ser dirigido, cómo pueda ser dominado éste. El político hace en este caso el papel del hombre que quiere a conciencia. En cierto sentido es el sujeto frente a los demás hombres, que se presentan con el carácter de objetos. Esta actividad en lo dado objetivamente en el hombre, es lo propiamente esencial para el político. No se trata de comprender al hombre tal como éste se siente a sí mismo, sino tal como se presenta para el que sabe manejarle y logra dominarle.

También en la contemplación plástica se convierte el hombre en objeto. Así se presenta para un Leonardo da Vinci. En este caso el artista es hasta cierto punto el sujeto que contempla la naturaleza y el hombre. Y lo esencial está en este contemplar, no en la reflexión del sujeto sobre sí mismo, que en su facultad de contemplar adquiere conciencia de su peculiaridad en materia de valores. Esto reza también para el hombre que en virtud de los conocimientos adquiridos a base de la investigación de la naturaleza pretende ejercer sobre los hombres una acción curativa. El médico Cardanus concibe al hombre como objeto definido como natural, y a él aplica su arte médica.

No es necesario que para ello se olvide el hombre a sí mismo. El hombre ya no se siente luego simplemente hombre, sino este individuo especial. Es lo que se pone ya de relieve en Cardanus al presentar al ser natural hombre, mientras, al propio tiempo, se detiene en la conciencia de ser una cosa especial, e informa sobre su vida personal. Para él ya no se trata entonces de tomar posición, en cuanto individuo, con respecto al mundo. Este caso sólo se dará posteriormente. Lo que en sí mismo siente Cardanus son procesos que cabe interpretar solamente a base del universo misterioso. Pero es precisamente él, Cardanus, quien ha sentido todo esto; todas estas vivencias pertenecen a su vida, tienen un sitio dentro de un engranaje de vida, se hallan en relación con los acaecimientos de una vida determinada. Ya no existe en este caso la unidad originaria de la cuestión antropológica di-

rigida a sí misma y del problema del hombre, que se plantee como tal. Cardanus interrumpe las disquisiciones científicas, para hablar de sí y de las experiencias de su vida. Lo característico de su modalidad estriba en que toma la palabra como individuo que acentúa deliberadamente su carácter peculiar. Precisamente falta en este caso lo que une a las dos cosas: lo que en la idea de hombre pone en juego el hombre mismo que plantea la cuestión.

Con ello se prepara luego una tendencia antropológica para la cual el conocimiento del hombre se presenta de antemano como ciencia que sólo puede encontrar su sitio dentro de un sistema científico general. Conoce al hombre, significa entonces: conoce la naturaleza; el hombre es uno de los seres naturales dentro del engranaje de la naturaleza, y se trata ahora de conocer en él las repercusiones de lo natural. El hombre puede plantearse entonces la cuestión relativa al uso que haya de hacer de este conocimiento con el objeto de regular su vida en consonancia con sus fines propios. Este planteamiento de la cuestión ya no necesita luego para él de justificación ulterior, del mismo modo que para el ejercicio de su arte tampoco el médico necesita justificarse. Pero el hombre nunca obtendrá la contestación más que a base del conocimiento general de la naturaleza. Así, pues, su planteamiento del problema ya no tiene el significado originario que fue característico de los grandes antropólogos del Renacimiento. El hombre aplica a su caso especial los conocimientos generales de la naturaleza, manteniendo la primacía del conocimiento general de la naturaleza y considerando las posibilidades de aplicación práctica como extensión de una cosa previamente dada, como aplicación al caso del hombre de métodos generalmente desarrollados.

Es el punto de vista que desarrollará de un modo consecuente Telesio. *Mundum ipsum, et singulas ejus partes, et partium, rerumque in eo contentarum passiones, actiones, operationes, et species, intueri proposuimos.* (De rerum natura juxta propria principia, pág. 2, 1587). Ninguna cosa conoce otro mal que no sea la destrucción de sí mismo. (Cfs. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, II, pág. 435; cfs. ibíd., pág. 296). Lo mismo puede decirse también

del hombre. *Itaque bonum, cujus consequendi gratia afficitur, commoverturque spiritus, ipsius conservationem esse, ambigi non potest* (De Rer. nat., pág. 361). Con ello se nos da un criterio para juzgar los distintos afectos del hombre y, para el hombre, una regla de cómo se ha de comportar ante lo que se desarrolla en su alma. El hombre se halla siempre en presencia de su alma. La concibe como objeto, al igual que los demás objetos. Describe los procesos que se desarrollan en ella. Él mismo es el observador de esta alma. Deja que hablen los hechos e intenta definir los valores, no partiendo de su afán subjetivo, sino tal como se comprende a base del análisis de los motivos fundamentales del engranaje anímico.

Esta es la realización importante de Telesio para todo el desarrollo ulterior de la antropología. (Cfs., sobre esto, Dilthey, loc. cit., pág. 434. Precedente para Spinoza: ibíd., pág. 462). Descripción psicofísica de los sentimientos: cfs., por ejemplo, De rer. nat., pág. 215 s.: *moeror et laetitia.* Con este motivo, valora los distintos sentimientos. Cfs. ibíd., pág. 359 s. Pero precisamente estas diferencias de valor son una cosa que resulta del principio fundamental, determinado como tal, de la *conservatio sui.* De ahí pueden obtenerse luego ciertas instrucciones para el hombre, y ello a base de la tendencia fundamental de la vida humana misma. (Cfs. ibíd., pág. 363 s.; cfs. asimismo las afirmaciones sobre la *fortitudo* y la *sublimitas*, pág. 383). Características del punto de vista en que se coloca Telesio son también sus afirmaciones sobre la inmortalidad. *Propterea scilicet nunquam in praesentibus, neque in iis plane bonis, quibus praesentem degens vitam, potiri, fruique potest, acquiescat homo sed veluti remotum appetens, quaerensque bonum, et aliam, longueque beatiorem praesagiens vitam, remotis, futurisque, assidue prospicit...* (Ibíd. pág. 178). Es el mismo motivo que encontramos en Ficino y Pico, pero no sentido ya partiendo del ánima. La inmortalidad se convierte en hipótesis metafísica, y el alma inmortal en *forma superaddita.* (Cfs., sobre esto, Dilthey, loc. cit., pág. 435).

La cuestión antropológica es una cuestión que el hombre se dirige a sí mismo. Conócete a ti mismo. En el ti-mismo se halla al fin y al cabo lo característico de este planteamiento de la cuestión. No: conócele, al hombre, sino: conóce*te*, a ti mismo. Aun cuando el hombre llegue a la conclusión natural de que para conocerse a sí mismo tiene que conocer al hombre, la cuestión puede conservar su sentido originario. Así ocurría en Ficino y Pico, que cuando hablan del hombre, hablan de sí mismos. El alma a que se refiere, es su alma. Puede que la cosa cambie ya en Pomponazzi; sin embargo, aun cuando en este caso el hombre no represente nada "especial", y el individuo ya no dé expresión a su propio afán, lo característico de este punto de vista estriba precisamente en que en él logra expresarse la auto-vivencia del hombre en su relatividad esencial dentro del universo. Esto no es un aditamento ulterior provocado por una investigación, desde un principio orientada científicamente, sobre el hombre y su naturaleza, antes bien la cuestión, tal como por el hombre era dirigida al hombre, vuelve a resonar siempre como motivo fundamental, y hasta puede decirse que es propiamente en este caso que confiere su significación genuina por vez primera a las disquisiciones escolásticas.

Ahora bien, esta coincidencia se perdió en el desarrollo ulterior. La vivencia individual y el conocimiento del mundo y del hombre se convierten en dos tipos de postura que se distinguen entre sí. Si el hombre habla de sí, se presenta como este individuo especial, mientras, por otra parte, el hombre, que quiere conocer como tal, se atiene a lo que, fuera de todo el engranaje de la experiencia personal, se muestra comprensible y susceptible de representación objetiva. En tal caso, cabe que el hombre que adopta una actitud puramente cognitiva, saque de los resultados obtenidos en la exploración del mundo y de la naturaleza del hombre ventajas prácticas para la vida humana en general y para la suya en particular, pero esta desviación hacia los intereses de la vida resulta entonces, en todo caso desde el punto de vista metódico, una cosa secundaria. No por ello se restablece el papel decisivo que en el planteamiento antropológico de la cuestión desem-

peña el hombre siempre presente a sí mismo. La antropología pasa a ser una ciencia para la que ya no puede seguir teniéndose en cuenta la vivencia individual del individuo que plantea la cuestión.

Sin embargo, como quiera que se desarrolle la conciencia individual, se hace cada vez más patente la sececión entre el hombre que se concibe en su objetividad y el individuo que se siente a sí mismo. El individuo expone sus vivencias frente al mundo, y ello como vivencias que sólo pueden entenderse a base de él mismo. La autovivencia ya no se convierte en este caso, a diferencia de lo que ocurría con los grandes antropólogos del Renacimiento, en una cosa cósmica-humana que deba integrarse en la concepción del conjunto. Pasa a ser una determinada reacción individual frente al mundo, reacción explicable solamente partiendo del sujeto.

Es lo que se pone de manifiesto en Giordano Bruno. En la aspiración infinita de su alma, ve entonces el individuo el equivalente de lo infinito del mundo. Desprendiéndose de las cadenas de lo natural que le aprisionan, el hombre se eleva a la contemplación de innumerables mundos. Pero el hombre que en este caso habla de sus sentimientos con respecto al mundo, ya no es el ser cósmico: hombre, sino el individuo que da expresión a sus reacciones frente al mundo. La misma sensación que del mundo tiene el individuo, no es ya una cosa mundanal; es una cosa propia, que no debe su sentido al mundo sino en definitiva al individuo que contempla el mundo, al yo. Pero, en tal caso, este yo, a su vez, no puede ser definido partiendo del mundo o en un sentido más restringido, del ser mundanal: hombre. Es, en cierto sentido, una cosa heterogénea que se incorpora a lo mundanal dado. Hay innumerables mundos. Esto es lo objetivamente dado. El individuo da sólo expresión a lo que siente frente a este universo. Lo conocido como tal, demostrado y expuesto, despierta en él un determinado sentimiento del mundo, y quiere mantenerse en este sentimiento del mundo y llevarlo a la más alta exaltación. Así, siente lo infinito. Esta vivencia se distingue en este autor de la infinitud del universo, determinable, como tal, cognitivamente; se desarrolla en el alma del individuo que se eleva a esta contemplación y sabe mantenerse en una determinada situa-

ción de ánimo. Es una cosa propia de él, una vivencia de *su* alma, lo que en este caso adquiere expresión.

Hay, por una parte, el individuo que refiere de sí mismo y se presenta a sí mismo en su vivencia del mundo, y, por otra, el investigador que concibe un determinado sistema del mundo. Apuntan en este caso los gérmenes de una separación de los dos conceptos llamada a ser cada vez mayor. La vivencia individual del mundo encontrará su expresión siempre variable en los poetas que para ello harán caso omiso de todo sistema del mundo determinado, pero que darán expresión al reflejo del estado de ánimo que provoca en ellos la contemplación del mundo, mientras que, por el contrario, los filósofos desarrollan sistemas del mundo sin referirles nada de su alma.

En este aspecto, cabría hablar de una separación entre la reacción emotiva ante el mundo y conocimiento del mundo. En Ficino y Pico no se habían separado aún la actitud hacia el mundo y el estudio del mundo. La vivencia valorativa las unificaba. En ellos, el hombre daba expresión a su auto-vivencia de valor, y esta vivencia le servía al propio tiempo para justificar su sitio en el orden del mundo y para afianzarse frente a todas las objeciones. Entre eros y dialéctica existía en estos autores un enlace interno; eran los lados de un mismo proceso. Pero ahora ya no se trataba de la posición del hombre en el mundo en cuanto a valores, sino de su actitud valorativa con respecto al mundo. Al formarse entonces un examen del mundo de carácter cada vez más sistemático, las reacciones del hombre en la concepción del universo ya no podían parecer solamente más o menos desprovistas de importancia, sino propiamente como motivos secundarios, individualmente variables, que pertenecen a otra esfera, a la de la poesía lírica, al igual que luego, por otra parte, esta postura lírica puede enlazarse muy bien con una serie de motivos más o menos variables que responden a los estados de ánimo individuales de los poetas. En este sentido la postura del poeta lírico se diferencia cada vez más de la del filósofo. Lo que estaba fundado en una postura antropológica unitaria, aparece en este caso bifurcado y formando dos sectores separados: por una parte, el hombre da expresión a sus auto-experiencias frente al mundo; por otra, intenta comprender al mundo tal como es, e in-

corporar al engranaje del mundo el objeto hombre teoréticamente, prescindiendo de toda auto-atribución de valor. En un caso, se trata de la expresión de auto-vivencia; en el otro, de formación ideológico-conceptual de sistema.

En este orden de cosas cabría mencionar también a Campanella, para quien el hombre aparece aún como espíritu creador y cognoscente cuyo afán no conoce límites, como Dios de esta tierra. *Ut autem Deum imitetur, omnia posse cupit, omnia scire, et omnia velle; nihilque sibi adversari. Unde optimus serenitate ingenii, omnem artium mechanicarum facile addicit theoriam, ut nulla in re sit indoctus.* (Campanella, Realis philosopiae epilogisticae partes quatuor, págs. 357 as. 1623). Penetra los secretos de la naturaleza y calcula las órbitas de los astros. Explora todo el mundo. Es el inventor, el descubridor; si pudiera, iría más allá del cielo para conocer otros mundos. *Propterea nihil non tentat ut intelligat* (ibíd.). Quiere conocer todo el pasado, recorrer todo el mundo. *Item si poterit, per totum mundum peregrinabitur, cunctat tentaturus* (ibíd.) No retrocede ante ningún experimento, sin desdeñar siquiera el trato con los malos espíritus. Experto en la magia natural, nada le parece difícil con sólo tener la ocasión de desplegar su poder.

Pero por más conocimientos que así pueda adquirir el hombre, su saber le parece insignificante si lo compara con el saber divino. Le queda siempre un afán insastifecho. De ahí que no se contente con la vida presente sino que piensa en la inmortalidad. En ello se expresa su mismo destino que le lleva más allá de esta vida. *Quapropter nunc repetam infinitam hominis intelligentiam infinitumque desiderium et religionem; et solicitudinem non vanam agnoscendi Deum, aliamque, vitam, certa esse indicia nobis illam convenire.* (Campanella, De sensu rerum et magia pág. 173. 1620.) El hombre es el ser religioso, el ser que busca a Dios y eleva sus miradas a seres superiores; sólo el hombre encuentra en Dios el bien supremo. *Sed non cognoscitur nisi ab homini inter mortalia, quod solum est religiosum animal. Aliud autem nullum inquirit quid sit Deus, et angeli; nec de illorum patrocinio et societate se iactat, sicuti homo* (Campanella, Realis philosophiae..., pág. 233).

Esto es una especie de resonancia sublime de un gran tema que había lanzado ya Pico della Mirandola aunque en la concepción del mundo de Campanella no ocupe el mismo lugar, pues ya no es punto de partida sino término, epílogo de un sistema del mundo que como tal puede concebirse en su significación autónoma, que se satisface a sí misma. Es una cosa incorporada o adicional. El hombre lanza una mirada retrospectiva a sus conocimientos y creaciones, y, al hacerlo así, adquiere conciencia de su dignidad y poder. Falta la problemática profunda que le haga buscar al hombre soluciones para mantenerse en este mundo e imponer su carácter especial en materia de valores. La contestación es dada ya de antemano hasta cierto punto. El hombre tiene conciencia de su dignidad. En sus creaciones encuentra nuevas confirmaciones de lo que ya sabe y de lo que ni siquiera necesita que se le demuestre previamente.

Por lo tanto no se trata propiamente de obtener una fundamentación previa de este valor, sino de una reflexión, definida ante todo emotivamente, que como tal, cabe separar perfectamente del conjunto y no ocupa en él un lugar determinado. De algún modo se disuelve el enlace entre concepción del mundo y postura antropológica, entre sistema del mundo y auto-reflexión, entre reacciones humanas ante el mundo y una relación, definible como tal, con respecto al mundo. El individuo siente el mundo partiendo de sí mismo, reacciona sobre una cosa dada de un modo autónomo teoréticamente. Estas reacciones ya no se hallan luego en una relación de necesidad esencial con el dato teorético concebido de tal modo, o, en todo caso, cabe concebir interpretaciones totalmente distintas de este dato. Con ello se inicia luego propiamente una separación entre vivencia del mundo individualmente determinada y conocimiento del mundo generalmente concebido, y una bifurcación, hija de semejante separación, en la postura antropológica.

### *Ficción y realidad*

*Credenda sunt omnia, nihil enim est incredibile. Facilia Deo omnia sunt, nihil est impossibile,* —escribe Ficino (Theol. Plat., Op., pág. 301). *Multa enim sunt possibilia.*

*Quae quoniam nobis non nota sunt, ea negamus. Talia enim non mihi impossibilia videntur.* (Pomponazzi, De inc., op., pág. 162. Cfs. también Douglas, loc. cit., págs. 294 y 279). En el mundo de Pomponazzi, en que todo lo regulan los astros, el hombre ve por doquiera augurios de lo venidero, sin que, no obstante, pueda entender la relación del signo y de lo que con él se indica. (Cfs. Douglas, loc. cit., págs. 282 ss.). En el mundo de Ficino y Pico domina la magia. Eros es el mago por obra del cual se hallan unidas todas las partes del mundo (De Amore VI, 10). La magia le enseña al hombre a contemplar los milagros de Dios en este mundo (Pico, De hominis dignitate, Op., pág. 328). Este mundo de prodigio es el mundo en que viven Maquiavelo, Leonardo da Vinci y Cardanus.

Pero sólo unas pocas de todas estas maravillas le son conocidas al hombre. De ahí que haga todo lo posible para ampliar su campo visual, lograr atisbos entre las cosas y caminar por el mundo. Pero por mucho que de esta suerte adquiera gracias a su propia contemplación, nunca agotará los límites de lo posible, aunque reúna todos los relatos en que se hable de cosas nuevas y desconocidas. Siempre cabrá concebir algo no visto, suscitar posibilidades que un día se demostrarán como reales ya sea en países lejanos, ya en tiempos remotos.

El mundo se presenta como vasto dominio de lo que es esencialmente pensable. El hombre del Renacimiento busca el prodigio. No hay para él esta esfera de lo evidente, natural, acostumbrado, que de algún modo constituya ya como tal un deslindamiento de lo real. Se admira de sí mismo, se admira de su alma, se ha convertido en enigma para sí mismo. Todo es para él misterioso en este sentido, y nada le parece imposible. Es más, precisamente lo asombroso e inesperado le parece ser lo que mejor corresponde a la imagen que él se hace de un mundo que se le presenta como una serie de posibilidades ilimitadas de las que nunca entra en su campo visual más que una parte muy pequeña en forma de hechos reales.

Entonces, para el desarrollo de la antropología, constituye un punto crítico en la historia del espíritu humano el hecho de que frente a esto se forma una clara separación entre realidad y ficción, cuando se separan, de una parte, una postura poética de claros contornos propios, y

de otra un proceder científico metódicamente fundado. Basta mencionar en este punto a Ariosto y Galileo, los dos, cada uno en su esfera, característicos de este momento de cambio.

Importante para la formación de una esfera autónoma de ficción poética, es, ante todo, la obra de Ariosto. La imaginación, la invención poética, alcanza en él su autonomía. El poeta es libre en su fantasía. Entonces se altera el papel de la imaginación. Ya no se trata de realización, de un paso, representable siempre como posible, de lo ideado a lo real, sino de irrealización de lo real (cfs., sobre esto, como ejemplo, entre otros, Orlando furioso, XIII, 1; XVI, 79; XXXIV, 91). Es el poeta el que imprime forma a las imaginaciones, dando a los acontecimientos uno u otro rumbo. Él mismo está presente en la acción y se dirige al lector. Le habla de su poesía, y le permite adelantarse en su crear. (Cfs. canto XIII, 81. *Di molte fila esser bisogno parme a condur la gran tela ch'io lavoro.* Cfs., también XVI, 89, XXXIV, 91.) El poeta y el lector, dos personalidades que se hallan fuera de la acción. Pero tienen conciencia de lo humano que une la acción irreal con las vivencias reales. Lo contemplado suena en la realidad de la vida; pero permanece fuera de la realidad, sigue siendo poesía. Puede que en ello haya innumerables pasos de lo real y lo irreal Abunda lo raro, las transformaciones, las ilusiones, las imágenes de lo pasado, las representaciones del tiempo ya olvidado, el delirio, los sueños. (Cfs., entre otros, VIII, 1; X, 1, XXX, 1 ss., XXXIV, 22 ss.) Pero el poeta no hace abandono de su derecho propio, sino que conserva el dominio sobre su mundo imaginario, separa de toda la realidad su esfera de dominio, mantiene a la fantasía su autonomía frente a la realidad de la vida. (Cfs. para lo precedente, Benedetto Croce. *Ariosto, Shakespeare e Corneille*, pág. 33. 1920. Distinción entre vida e imaginación, en Ariosto. De Sanctis, Storia della Litteratura Italiana, nueva edición, 1912, vol. II, págs. 22 ss.)

Así se opera una separación de lo irreal y real frente al sector de lo posible, que no admite entre ambos un deslinde preciso. El mundo de la fantasía se constituye como reino autónomo. No es una anticipación de lo real, sino el sector en que el poeta puede obrar y disponer a su antojo.

Frente a ello subsiste entonces la misión de constituir un dominio, autónomo, de la ciencia y del conocimiento de la realidad. Sólo más tarde había de crear Galileo las bases metódicas que se necesitaban para ello.

La filosofía no es, como la *Iliada* y el *Orlando furioso*, una imagen o una invención de la fantasía humana, en la que lo menos importante sea la verdad del contenido. (Galileo, Il Saggiatore. Cfs. Olschki, Galilei und seine Zeit, págs. 187, 427. 1927.) Pero para imponer este nuevo concepto de verdad necesitaba el pensamiento humano tomar otra dirección. Para el hombre del Renacimiento se presentaba el mundo como una diversidad infinita, como *varietas rerum*, y dado que el espíritu humano nunca puede abarcar esta diversidad, tampoco le es posible trazar nunca los límites entre lo real y lo irreal. Galileo admite sin más que, *extensivamente*, es decir, con respecto, a la multitud de los casos que puedan concebirse, cuyo número es infinito, el entendimiento humano es lo mismo que nada, y él podría haber reconocido también miles de verdades. Pero el intelecto humano puede comprender totalmente algunas verdades. En ellas llega a la *"certezza obiettiva"*, a la intelección de la necesidad. (Cfs. Dialogo sopra i due massimi sistemi, Op., ed. naz., VII, 128 s. Cfs. Olschki, loc. cit. pág. 359.)

Con ello se convierte en característica de la ciencia la intelección de verdad frente a toda ponderación de posibilidades al igual que, por otra parte, la característica del poeta es que renuncie deliberadamente a toda aspiración a la verdad, guardándole su fuero a la fantasía. Cfs. sobre las relaciones entre Galileo y Ariosto (con respecto a los comentarios de Galileo sobre el Orlando furioso): Olschki, Galilei und seine Zeit, pág. 185; sobre Ariosto y su actitud hacia la ciencia metódica: De Sanctis, loc. cit., vol. II, pág. 33.

En este caso parece, pues, que la contraposición de Ariosto y Galileo haya proporcionado una solución radical del problema de la poesía y la realidad. Sin embargo, no se agota con ello la problemática de la poesía, como se ve claramente en cuanto se plantea el problema de la poesía y la *vida*. La vida es para el hombre del Renacimiento un juego de la fortuna. La historia está llena de acontecimientos prodigiosos e imprevisibles. Entonces si, por una parte,

el poeta toma por su cuenta en un mundo imaginario el papel de la fortuna, le parece, por otra, plantearse el problema de exponer y atender la vida en su consecuencia, precisamente fuera de su casualidad. Lo que nos transmite la historia es virtualmente verdadero, pero no es "verosímil". La misión del poeta es precisamente exponer lo *verosímil* frente a lo irracional, casual, de la vida. En realidad, el hombre, con las inclinaciones propias de su esencia, no logra desarrollarse porque precisamente en aquélla reinan el azar y el capricho. Por el contrario, la misión de la poesía es hacer obrar y vivir al hombre hasta la última consecuencia de sus inclinaciones típicas.

De esta suerte, la poesía constituiría una cosa racional frente a lo irracional de la vida, imponiendo lo que debe ser frente a lo que simplemente es de hecho. El poeta logra en este caso una cosa que no le es posible al historiador, obligado a atenerse a lo real.

Ariosto impuso lo imaginativo de la poesía, pero parece que precisamente este factor ya no tiene sitio en la poesía. El poeta tiene que atenerse a lo "verosímil". Lo maravilloso, lo fantástico, no es verosímil. Sin embargo, la posición del poeta frente a lo "maravilloso" es distinta de la que adopta frente a la simple virtualidad del curso de la vida. Él rechaza lo puramente real porque no deja traslucir la vida y los hombres tal como deberían ser. En cambio, lo maravilloso no es una cosa fáctica; es, en este sentido, un tercer factor que no cabe incluir en el esquema de la pura facticidad ni en el de una verdad más alta, a fuer de independiente, de la casualidad de las circunstancias. Pues bien, si el poeta se atiene a la idea de este mundo superior que hace a las cosas más verdaderas de lo que son en la vida, acabará por desechar lo "maravilloso". Si el poeta quiere presentar los personajes históricos tal como habrían tenido que ser por sí mismos, no puede hacerlo en base de referir de algún modo una cosa fantástica. Pero si interpreta la poesía como medio para emanciparse de lo ficticio, el problema se plantea en otros términos. Lo maravilloso puede presentarse entonces precisamente, frente a lo fáctico, como lo que debe ser, como en cierto sentido, lo inhistórico, como lo suprahistórico.

En Tasso encontramos el conflicto entre los tres factores. ¿Cómo pueden conciliarse entre sí la facticidad y

la verdad y luego lo verdadero y lo maravilloso? Sólo en España, en Cervantes adquiere este conflicto su importancia histórica. Ya no se trata en este autor de una cuestión que afecte al crear poético, sino del hombre mismo, tal como se coloca ante la cuestión de lo que se le presenta como lo que debe ser y como lo maravilloso en contraste con la facticidad. Lo que debe ser y lo maravilloso encontraron su unidad en este autor; frente a ellos está la realidad. Lo que se presenta con el carácter de lo que debe ser, es una cosa maravillosa. En este caso ha desaparecido el presupuesto de la concepción del mundo y de la vida del Renacimiento: la idea de lo posible. En cuanto lo que debe ser, lo maravilloso, se acepta como posible, fracasa ante la realidad positiva. El "historiador" tiene razón contra el poeta. Pero entonces lo positivo-real no es concebido meramente como juego de la fortuna; tiene su consistencia propia natural. En ello se revela el influjo de Erasmo. (Cfs. Marcel Bataillon, Erasme et l'Espagne.) Volveremos luego sobre esta cuestión.

Sobre las relaciones entre poesía e historia, cfs. Minturno, Arte Poética. (Toffanin, La fine dell'Umanesimo, 1920). *L'istorica narra le cose come sono avvenute, il poeta como conveniva o par verisimile dovessero avvenire.* Cfs., también, Castelvetro, Poetica d'Aristotele vulgarizzata... 1576. (Toffanin, loc. cit., pág. 186) y Alessandro Piccolomini, Annotazioni alla poetica d'Aristotele (1572. Toffanin, loc. cit., pág. 190). La visión del poeta es: *La conversione di esso vero col dovuto e col verisimile.* Para Piccolomini —hace observar Toffanin (ibíd. pág. 191)— lo *verisimile* asignado al poeta, es mucho más que lo verdadero. *La poesía non e rassomiglianza dell'istoria ma della veritá...* (ibíd. 203). Pero entonces tenemos en Tasso el problema del *elemento fantástico.* Antítesis de *maraviglioso* y *verisimile.* Pero los dos pertenecen al poeta, escribe Tasso. Sin embargo, Tasso no logra conciliar lo verdadero y lo fantástico. (Cfs. ibíd., pág. 204 s.) Sobre la forma en que los problemas planteados en el siglo XVI italiano encuentran solución en Cervantes, cfs. Américo Castro, El Pensamiento de Cervantes, 1925 (Toffanin, loc. cit., 210 ss.)

El problema de la realidad histórica y de la verdad

poética es de importancia decisiva para el desarrollo del arte clásico y de una antropología de tipos. En este caso se trataba sobre todo de poner de relieve que en este contraste hay un factor disolvente de la concepción unitaria del mundo y de la vida, propia del Renacimiento, y especialmente de la antropología mítica

# IX

# EL HOMBRE RELIGIOSO

## EL MITO Y LA FE

Para el hombre del Renacimiento no puede haber un sector de la fe autónoma, como tampoco puede haber para él un sector de la ciencia autónoma. La afirmación de que haya algo invisible, que se sustraiga a la experiencia sensible, en que el hombre pueda y deba creer, de que sea necesario remontarse por encima de la evidencia visible, sobre el mundo presente dado, para elevarse al mundo de la fe, no tenía para él un sentido propiamente dicho. No encuentra en sí resistencia para aceptar lo que rebasa toda experiencia humana. Vive en la contemplación de mundos superiores presentes siempre en él. Mantiene constantemente la vista hacia *lo otro*, hacia lo que no le es dado de un modo directo a él, pero que de algún modo está siempre presente para él, aunque sólo sea a modo de límite de su propio ser. En esta modalidad de postura espiritual, no queda sitio para la vivencia específica de la fe. Lo terreno y lo celestial se entreveran constantemente. No existe en este caso una esfera de lo conocido, frente a la cual se abre el panorama de un reino dilatado accesible sólo a la fe. Lo conocido mismo aparece como desconocido, como símbolo, como analogía de un otro que se busca y del que parte el hombre para interpretar lo conocido. No necesita negar primero su mundo para hacer sitio a la fe.

El hombre del Renacimiento busca el milagro. Entre el saber y la fe hay, para él, el vasto reino de las posibilidades. No necesita en él certidumbre alguna. Puede dejar la misma cuestión en pie. Pero seguro para él es una cosa: que existe este mundo misterioso. Este mundo es

para él una cosa real. Está presente en él, sin que propiamente pueda para él esta presencia imaginaria separarse de la presencia de lo tangible, perceptible. Un saber vaticinador, un examen asombrado, abarca a los dos. No existe en este caso lo evidente, acostumbrado a que se acepte como dado y de lo que sea necesario emanciparse previamente para elevarse a la contemplación de otro mundo de carácter distinto, sino que, lo que ve a su alrededor, el mundo ambiente mismo, no parece menos extraño que todo cuanto pudiera referirse a los otros mundos.

En este mundo de maravilla, el hombre mismo aparece como prodigio. Se dirige a sí mismo la cuestión igual que la dirige al mundo. No se aísla: un conocido frente al mundo desconocido, sino que se incorpora a sí mismo a este universo mítico-mágico, ya sea que se conciba a sí mismo como ser del mundo superior, ya sea que intente determinar su lugar en el mundo sublunar. ¿Cuál es su destino en este mundo? Tal es la cuestión que plantea la antropología mítica. Esta cuestión no puede ser contestada nunca si no es partiendo del mundo, del lugar que el hombre ocupa en este mundo. Se trata de averiguar si el papel que el hombre desempeña en este mundo, es compatible con la idea de que sea inmortal. Si esta cuestión se contesta afirmativamente, puede luego el hombre seguir especulando sobre los modos de existencia de las almas inmortales, intentar determinar el sitio en que moran las almas inmortales, etc. Hasta este punto se tratará luego siempre de una cuestión que afecta a una realidad míticamente concebible.

Partiendo de esto puede determinarse también el lugar de la idea de Dios en la imagen mítica del mundo. El alma de un Pico della Mirandola anhela inmortalidad, y es este afán lo que da propiamente su verdadero sentido a todas sus especulaciones sobre la supervivencia después de la muerte. Pero lo que en este caso constituye la aspiración del hombre, es un estado que hay que caracterizar de tal, en el que el alma emancipada de su envoltorio, vuelve a encontrarse a sí misma, un modo de existencia puramente anímico-espiritual, en que el alma, desprendida de lo corpóreo, puede vivir a fondo según su esencia divina. Así, el hombre que aspira a la inmortalidad, se busca a sí

mismo en la sublimación de su alma. El íntimo enlace entre la ascensión anímico-corporal y el amor a Dios, tal como se expresaba en San Agustín, falta en este caso o por lo menos no tiene la misma significación. El hombre quiere emanciparse de su limitación terrena y aspira a un mundo superior. Este mundo superior, el cielo, es la verdadera meta de su afán, no Dios. Esto no impide que Dios tenga también su lugar en este mundo mítico-mágico, a título de "bien supremo", de última sublimación de lo divino que el alma vuelve a encontrar en sí, de absoluta e ilimitada realización de lo que se halla en ciernes en ella misma y en que ella encuentra conciencia de su divinidad, de su "dignidad". El yo no se halla desde el principio en unas relaciones especiales, de fundamento religioso, con respecto a Dios. En el mundo superior, o por encima de él, existe este Dios como una perfección última, como etapa suprema de valor, o como compendio de todos los valores, como potencia cósmica suprema o, simplemente, como lo infinito. Pero, ¿cómo ha de dirigirse el hombre a este Dios, dirigirle sus plegarias, el hombre de esta vida, este yo, la personalidad religiosa tal como se siente, fuera de todo el engranaje del mundo y estructura cósmica, escalonada, en la unidad de la relación con Dios yo-Tú?

En los pensadores en que ahora nos fijamos, el hombre religioso se impone frente al mítico, el yo humano frente al ser hombre concebido en su destino cósmico. Se reanuda el diálogo entre el yo humano y el Tú divino. El hombre se separa del engranaje del mundo para volver a encontrar el camino que conduce a Dios y a sí mismo. En ellos vive el hombre mismo en el mundo mítico-mágico, y desde él pretende elevarse a su Dios, al Dios personal, y afirmarse a sí mismo a título de yo creyente.

En la antropología mítica del Renacimiento tiene un papel decisivo la concepción de seres superiores. La definición de las relaciones del hombre con el universo está condicionada siempre por la admisión de un mundo superior. Ello hace que al principio no haya tampoco motivo para negar pura y simplemente los milagros y leyendas cristianas, antes bien la tendencia se orienta, como en el caso de Pico, a incorporar los misterios de la religión cristiana al gran reino de lo maravilloso ante

el que se ve situado el hombre. Pero, ¿por qué habrían de ser los únicos misterios transmitidos en la revelación cristiana? Si existe este mundo del que nos informan también los cristianos, es de suponer que haya hombres privilegiados que han logrado aproximarse a él e informar de él a los demás hombres, al igual que, por otra parte, es también la magia la que confirmará los misterios cristianos. (Cfs. Pico, Conclusiones, p., pág. 105: *Nulla est scientia quae nos magis certificet de Divinitate Christi, quam magia et cabala.* Igualmente en la Apología. Cfs. también en el sentido de aproximación entre magia y religión cristiana: Campanella. De sensu rerum et magia, pág. 269. *Nam Christi mysteria magiam divinam continent*).

En Ficino y Pico el hombre anhela un mundo superior, y este afán le lleva a la filosofía. Filosofía y religión les parecen idénticas en el fondo (cfs. Ficino, Ep., Op., págs 668, 759), o bien la religión puede considerarse como coronación de la filosofía (cfs. Pico, De hominis dignitate, Op., pág. 316 ss.) En este caso tenemos una diferencia esencial entre la vivencia cristiana no-religiosa de fe y la vivencia mítica del Renacimiento. El cristiano creyente anhela a Dios, y la gracia de Dios es para él garantía de su bienaventuranza celestial. Para el pensamiento mítico del Renacimiento, el camino es propiamente inverso. El hombre sabe del mundo superior; aspira a ascender a este mundo y a llevar en él una vida inmortal. Lo primario es, en este caso, el cielo, no Dios. El modo de existencia celestial no significa para él principalmente amor a Dios eterno realizado, sino un mas alto grado de esencialidad, un valor más elevado, que hay que caracterizar en si mismo, dentro de la escala de valores de los seres celestiales-terrenos.

## NICOLÁS DE CUSA

### *El Dios desconocido y el Dios del hombre*

En Petrarca, el hombre se plantea la pregunta acerca de sí mismo. Separado del enlace con la historia de la salvación, se encuentra a solas consigo, con su alma. El

planteamiento del problema es distinto en Nicolás de Cusa. El hombre pregunta por Dios e intenta entenderse partiendo de esto. Pero la divinidad de un Nicolás de Cusa está separada del engranaje que la uniera con la historia de la redención. Es el Dios en sí mismo, y en calidad de tal es concebido en su carácter distinto comparado con todos los seres. Es lo infinito frente a lo finito.

Así se separan Dios y el mundo cognoscible, experimentable. Ya no existe la unidad del sentimiento medioeval del mundo que había logrado relacionarlos entre sí de un modo directo. Dios ha perdido su nombre. Dios ha pasado a ser anónimo. De este Dios, ya no cabe seguir diciendo y refiriendo: *Separat enim murus omnia quae dici aut cogitari possunt a te.* (De visione Dei. Op., 1565. Cap. 13, pág. 193). Dios ha pasado a ser ininteligible. *Intelligere enim infinitatem, est compraehendere incomprahensibile* (ibíd.). Entre este Dios y el Dios de la historia de la redención, que interviene en el acaecer del mundo, determinando el destino de la humanidad y preocupándose del hombre, de tal o cual hombre en particular, no parece que haya ya relación alguna. El hombre ya no puede tener relaciones personales con este Dios. Ya no conoce a Dios ni Dios le conoce a él. Este Dios ya no es el Tú personal para el yo amante del hombre. Bien es verdad que no hay en este caso seres superiores que separen al hombre de Dios, pues todo se halla a una distancia infinita con respecto a la divinidad; pero él mismo, el hombre, sólo puede sentir a Dios en un afán infinito, como lo desconocido que rebasa todo lo cognoscible, experimentable. ¿Cómo puede seguir dirigiéndose a este Dios, cómo puede Dios existir para él? ¿Qué es, pues, el hombre en este mundo infinito para que Dios haya de ocuparse de él? ¿Qué derecho habría de tener a que este Dios inconcebible se apiadara de él? Es más, ¿qué cosa especial es propiamente el hombre en este mundo para que se obstine en permanecer en sí mismo?

Así se contraponen en este autor el hombre y Dios, lo humano-finito y lo divino infinito. Entonces el hombre busca en el Dios infinito a *su* Dios, al Dios que vuelva a conducirle a sí mismo, al Dios ante cuya presencia pueda él seguir siendo hombre, detenerse en sí mismo. Sabe que no puede captar al Dios infinito, que en la con-

templación del Dios inconcebible había de perderse a sí mismo. Y quiere seguir siendo el que es: un hombre. De ahí que busque al Dios del hombre, al Dios que él puede entender. El Dios del hombre es para él una imagen del Dios, infinito, el Dios infinito visto en perspectivas humanas, finitas. De esta suerte vuelve a encontrar a Dios como *su* Dios, como el Dios del hombre, como el Dios del género humanidad.

¿Cómo debe el hombre rezar al Dios infinito, inaccesible? ¿Cómo puede esperar de este Dios, que es todo en todo, que se le dé a él, al hombre? *Cum sic in silentio contemplationis quiesco, tu Domine, intra praecordia mea respondes, dicens: sis tu tuus, et ego ero tuus.* (De visione Deis, Cap. VII. Op., pág. 187). Dios habla humanamente al hombre; tiene relaciones directas con el hombre. Precisamente porque Dios se halla a igual distancia de todos los seres, no necesita el hombre, para llegar a Dios, recorrer una serie de seres superiores. Dios pertenece a otro plano de conocimiento distinto de todo cuanto es accesible al pensamiento. Entre Dios y la criatura no hay comparación posible. (Cfs. Apologia de docta ignorantia. Op., pág. 69.) Por lo tanto, el problema de Dios puede plantearse desde un principio partiendo del hombre.

Esto es esencial porque con ello se plantea el problema en términos religiosos y no cósmico-míticos. El hombre teme no volver a encontrar a *su* Dios en el Dios inefable, infinito. Pero Dios le habla: Yo no soy para ti el Dios infinito, yo soy para ti el Dios del hombre, *tu* Dios. Es el hombre tal como existe para sí mismo, tal como siente su humanidad, el que se dirige a Dios y el que recibe de éste contestación a su angustiosa pregunta.

Dios se presenta al hombre en una forma que sea comprensible para él. *Tu autem omnipotens Deus, potes te qui omni menti invisibilis es, modo quo capi quaes, quivi visibilem ostendere.* (De pace fidei. Op., pág. 863). Por lo tanto, los distintos grupos humanos pueden tener su Dios. Dios puede recibir nombres distintos (cfs. ibíd., pág. 62). Todos aluden al Dios infinito. Y lo esencial es la unidad de esta intención de significado que apunta al Dios de la *ignorantia.*

Todo ser se mantiene en su esencia genérica. *Omne id quod est, quiescit in specifica natura sua, ut in optima ab optimo.* (De dato patris luminum. Op., cap. I, pág. 285. Cfs. De venatione sapientiae, pág. 306.) Ocupa su lugar determinado en el universo ideal; da expresión a una idea determinada. No puede ni quiere vivir fuera de su idea. Sólo en ella puede "descansar"; sólo en ella es él mismo. (Cfs. Excit., lib. V, pág. 479; lib. VII, pág. 569.)

Por lo tanto, tampoco el hombre quiere ser otra cosa que hombre. En todos los hombres se encuentra lo específicamente humano, la forma ideal del ser-hombre. Todo hombre es esencialmente hombre. El ser-hombre común une a todos los hombres. En todo ser humano hay humanidad; en todo hombre está la idea de humanidad en esta forma especial. Por su esencia ideal, es hombre. En ello estriba el sentido de su existencia, el sentido encerrado en la idea humana, el sentido que une a todos los hombres. (Cfs. De docta ignorantia, III, 8. De conjecturis, II, 14, 17.)

*Homo non vult esse nisi homo, non angelus, alia natura.* (De pace fidei, cap. XII. Op., pág. 872.) Por lo tanto, el hombre no puede encontrar la felicidad más que en la perfección de su humanidad. *Nam omnes homines non nisi aeternam vitam in sua natura humana desiderant et expectant* (ibíd.). En el hombre se ha de consumar la idea de hombre; no hay para el hombre otra perfección que la auto-consumación humana. *Non enim appetit homo aliam naturam, sed solum in sua perfectus esse.* (De docta ignorantia, II, 12, pág. 40.) Pero en ningún hombre llega a consumarse la idea del hombre; ésta existe sólo como posibilidad, nunca como realización; cada cual es sólo la posibilidad de sí mismo como hombre; nadie es en realidad *el* hombre tal como se ofrece en la idea de hombre. Lo mismo reza análogamente de todos los seres individuales. Nunca son más que de un modo imperfecto lo que por su naturaleza están determinados a ser; no realizan en sí un sentido ideal. (Cfs. De dato patris luminum, cap. I, pág. 285.)

Pero lo negado a todos los géneros, lo alcanza la humanidad en Cristo (cfs. ibíd.), el más perfecto de todos los hombres, "más allá del cual no puede haber

otro más perfecto". (Textos de Nicolás de Cusa, editados por E. Hoffmann y R. Klibansky, en las Sitzungsber. der Heidelb. Ak. d. W., 1929, pág. 33.) *Omnium igitur hominum humanitas et perfectio, in Christo-Jesu, ut in capite supremo.* (Excit. lib. VIII., pág. 599. Cfs. lib. III, pág. 411. De docta ignorantia, III, 4, 6.) Así, en Jesucristo el hombre se enlaza con su idea; la naturaleza humana con su modelo. En él se realiza el valor humano de la eternidad. El hombre se sale del mundo de las posibilidades que no se realizan; se convierte en realidad eterna. En esta auto-realización del hombre estriba su divinidad. Con Jesucristo, la naturaleza humana ha ascendido a la vida eterna. (De docta ign., III, 7.) En Cristo ha adquirido inmortalidad (ibíd. 8.) Y como sólo hay una inmortalidad, esto reza para todos los hombres... *et omnis nostra insufficientia in ipso restauratur, ut qui in nobis insufficientes sumus, in ipsa natura nostrae humanitatis, in Christo ad plenitudinem omnis perfectionis exaltata, perfici valeamus in veritate.* (Excit. lib. VIII. Op., pág. 599.) Así encuentra su divinización la naturaleza humana. (Cfs. De visione Dei, cap. XXIII.) En Cristo, la naturaleza humana se une con Dios. *O Jesu bone, video in te naturam humanam altissime jungi Deo patri* (ibíd. pág. 201). Creador y criatura humana han encontrado su unidad (ibíd. pág. 202). *Christus.. plenus et perfectus Deus, sicut plenus et perfectus homo..* (Cribrationum Alchorani. Op. lib. III, pág. 917. Cfs. De ludo globi, II, 227.) Cristo es, en cuanto Dios, hombre, y, en cuanto hombre, Dios. No es un ser superior en el sentido de que constituya un valor más alto en la jerarquía de los seres, sino que el ser hombre aparece en él en una relación directa con Dios. El hombre no hace abandono de sí para elevarse a Dios, sino que se perfecciona en Cristo, el redentor y perfeccionador del hombre. En Cristo, el hombre está, frente a sí mismo, tal como debe ser por su idea, no en cuanto ser puro y simplemente, sino como este ser: hombre, en forma de hombre hecho sensible concretamente. Y es el hombre Cristo quien señala al hombre el camino y le revela que Dios y hombre se hallan entre sí en relaciones directas. Lleva en sí la idea de humanidad expuesta diáfanamente, dando expresión al mismo sentido

del hombre, y en esta realización del sentido del hombre se consuma su unión con Dios.

De esta suerte, en la infinita diversidad de los innumerables mundos ha encontrado el hombre a *su* Dios. En su especie esencial tiene una posición fija, en la que puede detenerse, en la que puede perfeccionarse, sin tener que compararse con otros seres superiores, sin plantear la cuestión de sí mismo partiendo de la diversidad universal de valores. La humanidad se presenta como una unidad perfecta en sí misma, que encuentra en Jesucristo su última y suprema afirmación. Cristo ayuda al hombre a ser él mismo, Cristo, el Dios-hombre. En Cristo vuelve a encontrar el hombre su especie esencial en forma divinamente sublimada. Descansa en Cristo como en su propia esencia: en la humanidad perfecta, que ha llegado a constitur una unidad con Cristo. En Cristo estriba su auto-conservación en la perfección del hombre en Dios.

### *El auto-valor del hombre*

Toda la antropología de Nicolás de Cusa puede concebirse como una justificación de la tendencia del hombre a conservarse a sí mismo, a permanecer hombre y a llevar a la perfección lo humano en sí. Dios lo ha creado todo, según este autor, de suerte que todo se mantenga en su ser. (Cfs. De docta ign., II, 12.) Sólo en la multiplicidad de las figuras puede adquirir expresión la verdad inefable única. *Cur tot creature, quae sunt imagines Dei, nisi ut veritas melius in varietate explicetur, quae uti est, est inexplicabilis.* (Excit. lib. V, Op., pág. 501.)

De esta suerte sabe el hombre que en su ser-hombre desempeña su papel como exponente de lo divino. Pero con ello el hombre nunca sería más que uno entre los muchos seres o posibilidades de ser. Hay otros seres superiores cuyo pensamiento no está supeditado a las representaciones de los sentidos. (Cfs. sobre esto. De Conject. II, 16, y asimismo: De visione Dei. XIII, y, muy especialmente: De ludo globi, II. Op., pág. 288). Pero entonces tiene el hombre en este universo una posición especial que le convierte en un ser totalmente incomparable, y que le separa, hasta cierto punto, de la jerarquía

de valores del cosmos. El hombre es un ser intermedio entre las naturalezas superiores y las inferiores. (Cfs. lib. De mente, en Cassirer, Individuum und Kosmos, pág. 292. Excit. lib. V. Op., pág. 489.) Es el ser que todo lo une, que todo lo refleja en sí; es microcosmos. (De venatione sapientiae, XXXII. Op., pág. 324. Cfs. Excit. I. Op., pág. 361; V, Op., pág. 505.) Si el hombre llega en sí a la perfección de su humanidad, perfecciona en sí a todos los seres. (Cfs. De docta ign., III, 3.) "De ahí que Dios tuviera que hacerse hombre para lograr de este modo perfeccionarlo todo." (Textos de Nicolás de Cusa, loc. cit., pág. 33.) Así, pues, Jesús es el fin último de todo. (Cfs. De docta ign., III, 1; Excit. V. pág. 202; De visione Dei, XXII, XXV.)

Ésta es la misión universal de la humanidad: en la auto-perfección de la idea de hombre encuentra toda su perfección. Sin embargo, sería erróneo buscar en la idea de este papel del hombre cósmicamente concebido, la verdadera solución del problema humano según Nicolás de Cusa. El destino del hombre, tal como encuentra su realización en el hombre Jesús, no estriba en una función que haya de ejercerse frente al mundo sino en el desarrollo de su esencialidad centrable en sí mismo. El hombre aspira a permanecer en sí y a perfeccionarse a sí mismo. Esto es lo primero. Nicolás de Cusa plantea el problema del hombre partiendo del hombre y para el hombre. El hombre se encuentra frente a la infinitud inabarcable. Siente en sí el afán por lo infinito, por el Dios incaptable. Pero, ¿cómo encuentra el camino que vuelva a llevarle a sí mismo? ¿Cómo puede permanecer hombre, permanecer un ser de este mundo, de su mundo, en su afán por el Dios infinito? ¿Cómo puede detenerse en la contemplación de este mundo, mirando a lo individual, sin que se olvide del Dios infinito, del *Deus absconditus*, el único verdadero, el único que es la verdad? Jesús le señala el camino. En él se hallan unidas entre sí las dos cosas: lo infinito y lo finito. El afán del hombre por Dios y su aspiración a mantenerse en sí mismo, encuentra su unidad en la fe en Jesús.

*Nam sicut Deus est creator entium realium, et naturalium formarum: ita homo rationalium entium, et formarum artificialum.* (De Beryllo. VI, pág. 268. Cfs., tam-

bién, De ludo globi, II. Op., pág. 229.) En estos y otros pasajes se generaliza cósmicamente la función humana, concibiéndose en su sentido de determinación mundanal. El hombre se convierte en una potencia del mundo. En Bevillus, esta idea es elaborada luego en forma original; por el contrario, en Nicolás de Cusa, el factor relativista-humanista sigue siendo lo decisivo en última instancia. (Cfs. especialmente, De docta ign., II, 12.)

Al hombre le basta ser hombre. El hombre se da a sí mismo como una unidad de valor centrable en sí. Para justificar la tendencia del hombre a detenerse en sí mismo, no se necesita una labor que se opere en relación con el cosmos. Si el hombre adquiere conciencia de esta labor, se concibe a sí mismo en su relación con los demás seres. Pero lo esencial no es esto, sino que lo decisivo sigue siendo el auto-valor humano, que se basa en una auto-afirmación directa del hombre, en una afirmación de esta forma de *participatio* en Dios, y precisamente se agita siempre ante Nicolás de Cusa la imagen de toda la humanidad en su diversidad (cfs., por ejemplo, De conject. II, 8, 15).

Por lo tanto, el problema antropológico propiamente dicho es planteado siempre por Nicolás de Cusa partiendo del hombre, no del mundo: primacía del hombre y de sus relaciones con Dios. Frente a eso, son "conjeturas" las especulaciones sobre la misión del hombre en el universo, que constituyen el fondo cósmico-mítico de la concepción humanístico-religiosa del mundo y de la vida de Nicolás de Cusa, concepción cuyo punto central está constituido por la idea de la humanidad centrable en sí misma a fuer de unidad de esencia física y communidad, tal como se perfecciona en Cristo.

En la idea cristológica vuelve a encontrar luego su más elevada expresión el motivo cósmico. Cristo redime el microcosmos humano, y, con ello, a todo el mundo, por medio del hombre. Pero también en este caso sigue siendo lo decisivo el punto de vista humanístico. La necesidad para el hombre de encontrar el camino que vuelva a conducirle a Dios, es lo que en este caso tiene también importancia primordial frente al sentido, concebible de un modo metafísico-cósmico, del fenómeno Cristo. El camino del hombre a Dios pasa por la

auto-perfección ideal de la humanidad. El hombre como hombre aspira a Cristo para que pueda ser hombre en su más cabal sentido: *humanitas* cristiana.

Llega a ser el que eres. En Cristo se consuma este devenir, convirtiéndose en realización el principio de una *conservatio sui* definible en términos humanos generales, y de una perfección inmanente a la misma idea del hombre. El hombre se retira en sí mismo frente a lo ignoto, inefable; se afirma a sí mismo frente al universo inconmensurable. No es el ser desde un principio definible sólo cósmicamente, un ser que sólo pueda definirse a base del engranaje de todos los seres, antes bien, para Nicolás de Cusa, es de importancia fundamental la idea de una relación de valor, centrable en sí, del hombre consigo mismo. Con ello se prepara luego propiamente la separación del hombre del engranaje cósmico de valores y su autonomía en el orden de los valores: la justificación de la primacía de valor del hombre para sí mismo sobre bases religiosas.

*El mundo del hombre*

Frente al infinito incaptable, encontró el hombre, para Nicolás de Cusa, *su* mundo, el mundo del hombre, en lo finito. Éste es el mundo al que pertenece todo cuanto es accesible al espíritu humano, todo cuanto el hombre concibe según sus propios criterios, el mundo que él comprende. Visto desde el hombre, este mundo se presenta como una cosa delimitada en sí. Es el reino de una espiritualidad determinada, de la espiritualidad humana. En él se pone al hombre una tarea que se trata de resolver de un modo humano. El saber humano no puede ser nunca más que relativo; nunca puede aspirar a una validez absoluta. Pero al propio tiempo sabe el hombre que en lo que piensa y conjetura, en sus suposiciones, en su presentir, está presente lo verdadero. *Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate conjecturali.* (De conject., I, 2, pág. 76.) Por lo tanto, el hombre contempla lo verdadero en la relatividad del pensamiento humano. De un modo humanamente limitado abarca el universo. (Cfs. ibíd. II, 14.) Se crea su mundo, una copia del universo. Lo que ahí forma y combina,

procede de su espíritu. Crea por amor de sí mismo. (Ibíd. I, 3.) *Non ergo activae creationis humanitatis, alius estat finis, quam humanitas.* (Ibíd. II, 14, pág. 110.)

Éste es el reino del hombre, tal como el hombre se lo ordena y crea para sí mismo. Todo está en él concebido humanamente, todo es simplemente un despliegue del espíritu humano que actúa creativamente. Frente al mundo único incaptable, hay otros mundos finitos, proyecciones de mundo según las distintas clases del pensamiento y del juicio. Así encuentra el hombre su mundo. Tampoco existe una sola proyección humana, sino que las proyecciones son distintas según la modalidad espiritual de los hombres, para que adquiera expresión en modos distintos humanamente lo igual a sí (Cfs. ibíd. II, 15.)

El hombre sabe que no puede captar lo absoluto. Su reino es el dominio de lo relativo. Una muralla insalvable le separa de lo infinito. Pero a este lado de la "muralla" ha encontrado su mundo, un mundo que le es propio, un mundo que crea él. En él impone por doquiera su pensamiento, ordena y combina. Establece relaciones entre todas las cosas entre sí y consigo mismo. Es él el dueño de este mundo, un Dios en su mundo. Un afán infinito vuelve a llevarle siempre hacia el otro mundo. Su mundo no puede satisfacerle. Es reclamado por el Dios incaptable, incomprensible. Sin embargo, no hace abandono de su humanidad, antes bien se sabe unido con su mundo, con un mundo en que todo lo ordena él y en que todo se engarza para encontrar en el espíritu humano su sentido último y su última significación.

*El hombre como pensador*

El hombre es el ser que se eleva a la espiritualidad al espiritualizar lo sensible; en él adquiere unidad lo sensible. (Cfs. conject II, 14.) Une y separa, combina lo dado, descubre y crea nuevas cosas. Medita, reflexiona, y concibe de sí algo, y precisamente cada cual algo distinto, según que el hombre oriente sus ideas en una u otra dirección, combine tal o cual cosa, dando forma a una u otra. El hombre es el ser de actividad autónoma, el ser de espiritualidad libre. Da a sus ideas

libre curso. Nada hay en la naturaleza que las encadene. Es libre en su pensamiento, y todo se le ofrece en la meditación, en la reflexión y en la adjudicación de forma, lo hace y dispone según su libre antojo en su dominio propio. (Cfs. De ludo globi, I, Op., pág. 218.)

Lo que sucede en este mundo, le es comunicado por sus sentidos. Recibe mensajes de todas direcciones. De donde quiera que reciba informaciones, sea lo que sea lo que se le anuncie, todo lo ordena e inscribe para que quede incorporado a su reino, en el microscosmos que él preside como soberano libre, y encuentre, como corresponde a cada cosa, su lugar en el orden determinado según las medidas del conjunto. Es el cosmógrafo de este mundo, al que nada escapa, que ata todos los hilos sueltos y clasifica toda cosa en el lugar que le corresponde. (Compendium, VIII. Op., pág. 244.)

Lo que él comprende es, ante todo, el valor. El hombre es el ser valorativo. En él adquieren conciencia los valores de las cosas. Inquiere el valor de todo lo singular y sabe determinar el valor de todo; de todo sabe decir qué valor tiene. Es el valor valorativo de este mundo. (De ludo globi, lib. II. Op., pág. 237 s.)

De esta suerte reflexionándolo y ponderándolo todo, sabe el hombre leer el libro de este mundo. Hace comprensible para sí cuanto se ofrece a sus sentidos. Comprende el mundo combinando los signos y captando la figura y valor de cada cosa. (Compendium, VI, Op., pág. 243.) Es un trabajo que no le da tregua, pues su afán le ofrece siempre cosas nuevas. Esto le proporciona espléndido botín. En la caza, en la misma actividad humana, sabiendo sin duda que le está vedado al hombre el llegar a un resultado definitivo, puesto que por encima de cuanto el hombre pueda conquistar, está la *docta ignorantia*. Así, aunque el hombre siga cazando, como otros cazaron antes que él y otros seguirán cazando después de él —con mayor o menor éxito, según encuentren cotos más o menos bien provistos y el cazador esté más o menos bien pertrechado para la caza—, deberá tener siempre presente que sea lo que sea lo que cace, lo que él busca, lo divino, está por encima de cuanto en este mundo puede captar con el pensamiento. *Nemo ad cognitionem veritatis magis pro-*

*pinquat, quam qui intelligit in rebus divinis, etiam si multum proficiat, semper sibi superesse, quod quaerat.* (De veneratione sap., XII, Op., pág. 307.)

Así, pues, el filosofar no tiene fin. Todos lo intentan a su modo. (Cfs. ibíd. cap. I.) Todos intentan abarcar lo inabarcable en sus combinaciones y conjeturas. Pero por doquiera está presente lo divino-infinito, en la forma de su ser-de-otro-modo, en la forma en que lo concibe el hombre que en la actividad libre, en la búsqueda mental, se desarrolla a sí mismo hacia lo inefable.

En el motivo del cazador se expresa en Nicolás de Cusa una nueva postura del hombre ante el mundo y ante el conocimiento. El hombre es el sujeto que aspira, que busca, el sujeto mentalmente activo, y esta actividad mental se orienta al fin y al cabo a un mundo que en virtud de su misma esencia no puede ser comprendido por el pensamiento. Por lo tanto, el afán por pensar va acompañado de la conciencia de que la *docta ignorantia* es un último, lo cual asegura luego, a su vez, al pensador la libertad de entregarse por completo a sus consideraciones y conjeturas en los diversos sectores de caza. Sólo vista desde el mundo de lo inaccesible, adquiere esta "cacería" su verdadero sentido: libertad en la investigación mental, de la actividad dialéctica, que ya no se halla limitada por un fin que haya de alcanzarse de una vez para siempre y que se conciba como alcanzable.

La inquietud unida a la caza no es en este autor un factor negativo. El pensamiento humano no se presenta ya como una fase imperfecta de la concepción de un mundo por encima del cual sea preciso elevarse lo más pronto posible para llegar a la contemplación pura, antes bien el cazar en sí tiene un sentido autónomo en el mundo del *fieri potest.*

Así habla Nicolás de Cusa, en *De venatione sapientiae*, de su vida consagrada al pensar, teniendo la conciencia de pertenecer a una comunidad de cazadores y de participar de una cacería común. Los problemas están vistos en esta obra partiendo del hombre que piensa: yo, el pensador. No puede haber ninguna verdad absoluta, que quepa conocer en sí. Frente a ello se hace consciente el auto-valor de la aspiración pensante y por cierto que para todo pensador en especial: lo que cada cual cobre en la

cacería. (Cfs. sobre esto, De conject., I, 2: mis experiencias de pensamiento.)

*Religiosidad humana*

En la antropología de Nicolás de Cusa encuentra el hombre una última justificación de sí mismo. Tiene un derecho a ser hombre, a detenerse en su modalidad espiritual. *In seipso igitur, intellectus intuetur unitatem illam, non uti est, sed uti humaniter intelligitur.* (De conject., II, 16, pág. 115.) Todo puede comprenderse en términos humanos. Por lo tanto, el hombre no necesita ir más allá de sí. En el dominio de las conjeturas que él forma de acuerdo con su tipo de espíritu, capta de un modo humano lo incaptable.

Sin embargo, la última justificación del hombre no estriba en esta autarquía de un modo de pensar que refleje en sí el todo. No sólo lo absoluto está presente en el pensamiento humano en forma de esta proyección propia del tipo de espíritu humano, no sólo piensa el hombre a Dios a su manera, sino que el hombre *tiene* a su Dios, le tiene en Cristo. El hombre no sólo vio a Dios de un modo humano, sino que Dios mismo se ha hecho hombre en Cristo. En Cristo se le apareció Dios, no sólo en la figura en que resulta comprensible para el hombre, sino que Dios tomó forma humana, se hizo hombre. El hombre conoce no sólo a Dios en términos humanos, y sabe que en esta concepción participa de la verdad, sino que *tiene* a su Dios. Se sabe, en cuanto hombre, unido con Dios; está divinizado en su calidad de hombre. Ya no concibe a Dios en forma de conjetura humana. En la fe se le da Dios mismo, en el Cristo Dios-hombre.

Esto es la última afirmación del hombre, su auto-pertección en Cristo. En sus conjeturas pudo el hombre concebirse como *humanus Deus*, comc microcosmos, como mundo humano; pero sólo en Cristo ve en visión creyente al hombre divinizado en su esencia, haciendo de Dios hombre y del hombre Dios. En el pensamiento humano se halla por doquiera presente el Dios incaptable; pero sólo en el *Deus homo* encuentra el hombre religioso lo

que busca, al Dios que sea suyo: no una visión humana de Dios, antes bien Dios mismo en forma humana.

En Cristo se hace inteligible para el hombre el mismo Dios ininteligible. *Aperis enim tu Deus meus mihi misero, tale occultum, ut intuear hominem non posse, te patrem intelligere, nisi in filio tuo, qui est intelligibilis et mediator, et quod te intelligere, est tibi uniri.* (De visione Dei, XIX. Op., pág. 200.) Por su humanidad, en lo que constituye su esencia, el hombre está unido con Jesús (cfs Excit. lib. III. Op., pág. 419. De docta ignorantia, III, 6. De pace et concordantia fidei, XIII), y por medio de Cristo con el Dios inaccesible. *Et sic finitum, in te unitur infinito et inunibili, et capitur incompraehensibilis fruitione aeterna.* (De visione Dei, XXI, pág. 203.)

Por una parte, Dios se desplaza, pues, a remota lejanía: el Dios inefable, ininteligible, *Deus absolutus*; pero, por otra, está muy próximo al hombre, es realidad humana, es cuanto hay de más íntimo para todo hombre y de humano en todo hombre. El camino lleva desde el Dios ininteligible a Cristo. Frente al Dios desconocido, debe el hombre apoyarse en Jesús. Ningún otro camino conduce a Dios. *Deus autem est dator vitae, quem nisi Christus Dei filius ostendit, nemo videbit.* (De ludo globi, II. Op., pág. 226. Cfs. Dialogus de possest. Op., pág. 256, 266.) En el motivo cristológico adquieren su última fundamentación la consagración divina del auto-valor del hombre. En este universo infinito que en cuanto tal no es captable en el pensamiento hay una cosa fija para el hombre: él mismo, el hombre presente a sí mismo, la humanidad que se centra en sí, la humanidad que forma lo esencial de todo hombre, uniendo a todos los hombres entre sí y uniéndose a Dios en Cristo. La idea de Cristo constituye, pues, el punto central de la antropología de Nicolás de Cusa. Nada puede bastarle al hombre en su mundo de representación para hacerse presente Dios. No encuentra en su lenguaje ninguna palabra que exprese lo inefable. Pero Dios se nos ha revelado en Cristo: *solus ostensor patris sui, creatoris nostri omnipotentis. Quaecunque ergo per nos dicta sunt, non ad aliud tendum, quam ut intelligamus, ipsum omnem intellectu excedere, cuius facillas visio, quae sola foelicitat, nobis fidelibus per veritatem ipsam, Dei filium promitti-*

*tur, si viam nobis verbo et facto patefactam, ipsum sequendo tenuerimus.* (Dial. de possest., pág. 266.) El hombre ha encontrado en Cristo a su Dios y al propio tiempo a sí mismo en humanidad perfecta.

Cristo representa al hombre de la *humanitas* en su perfección sensible. Es la realización de la humanidad, de la intención puesta con el hombre. El hombre no es en este sentido una cosa que haya que superar sino una cosa que debe realizarse. Una realización sensible del hombre en este sentido, no podría existir para San Agustín: el hombre es el ser enfermo. Ya no es lo que fue, y aspira a ser lo que será un día. Es el sujeto ansioso, creyente, amante, del afán religioso. Por el pecado original quedó fuera del engranaje de la naturaleza, y ya no puede encontrar sitio en este mundo. En cambio, para Nicolás de Cusa, ya no se trata propiamente de enfermedad sino de realización defectuosa. Para él, Jesús es menos el redentor que el realizador de la idea de hombre en cuanto esencia que se centra en sí.

## PARACELSO

### *La unidad del hombre*

Para la antropología mítica del Renacimiento italiano, conócete a ti mismo significa: conoce tu alma. El hombre es alma. En ello están de acuerdo Pico della Mirandola y Pomponazzi. Cualquiera que sea el valor que en este caso se atribuya al hombre en el mundo o frente al mundo, lo decisivo sigue siendo siempre la representación que del alma humana se hace el antropólogo. Para Ficino y Pico, el hombre sólo constituye al fin y al cabo una cosa "especial" en cuanto alma. Sólo el alma es una cosa extramundanal, supramundanal. Por su corporeidad pertenece el hombre a este mundo terreno, del que su alma aspira siempre a salir. En Paracelso queda superado este dualismo entre cuerpo y alma. El hombre constituye para él un todo y como tal todo está incluido en el engranaje de la naturaleza. Hombre y tierra se hallan para él en una unión esencial. "Nosotros, hombres, no somos celestes sino terrenos,

pues no venimos de arriba hacia abajo sino de la tierra." (Die Bücher von den unsichtbaren Krankheiten. Obras editadas por Sudhoff, secc. I, IX, pág. 332.) En este caso, se habla del hombre terreno no de un alma que haya que interpretar como tal, que ya en este mundo contemple desde un lugar supraterreno lo que sucede en la tierra. El hombre no puede huir de este mundo. No puede separarse del conjunto. En todos los momentos de su vida sigue mundanal y natural. No se halla frente a la tierra como un espectador; no la contempla con apartamiento divino a modo de *homo contemplativus*, antes bien pertenece a ella: la tierra actúa por medio de él. Él la siente en las mutaciones de su existencia psicofísica, y no principalmente partiendo de su alma, sino de su cuerpo, aunque, hablando más propiamente, no cabe establecer una separación entre ambos. No hay en este caso un alma que desde un lugar supramundanal contemple este mundo y el cuerpo propio, un alma que descanse en sí, que esté ya arriba mientras el cuerpo permanece abajo, sino que alma y cuerpo forman en este mundo una indisoluble comunidad de destino.

El hombre sufre; sufre de cuerpo y alma. La sensación de dolencia le hace ver la unidad de ambos más profundamente que toda especulación contemplativa. En el sufrimiento, en la enfermedad, desaparecen todas esas diferencias que hasta cierto punto dividen al hombre en dos seres, uno anímico y otro corpóreo. Tampoco se trata ya del hombre que pretenda adquirir conciencia de su ser de otro modo frente a la naturaleza, que se eleve por encima de la naturaleza para llegar a ser el hombre espiritual al que le importa ante todo encumbrarse a la contemplación de su dignidad anímica. El hombre de Paracelso siente en sí el misterio de la naturaleza. Vive en la conciencia de que depende de la naturaleza. Está firmemente engarzado en este mundo, inseparablemente unido a la naturaleza por salud y enfermedad. Siente el mundo en su propio sufrir. No es un espectador de la naturaleza; es él mismo naturaleza, naturaleza que sufre.

El hombre es un pequeño mundo, "un extracto de toda la *machina mundi*" (Astronomia magna, XII, 43), un microcosmos "no en la forma y substancia corpórea sino en todas las energías y virtudes como es el gran mundo". En él está "todo curso celeste, toda naturaleza terrena, toda propiedad acuática y ser etéreo... en él está la naturaleza de todos los frutos de la tierra y de toda la naturaleza originaria de las aguas, también todas las constelaciones y los cuatro vientos del mundo. ¿Qué hay en la tierra, de naturaleza y energía, que no esté en el hombre?" (Die Bücher von den unsichtbaren Krankheiten, IX, pág. 308.) El mundo está a la vez en él y fuera de él. En él hay tempestades y truenos, en él hay caos, en él hay salud y enfermedad. El hombre sufre como microcosmos lo que ocurre en el mundo; sufre en el mundo y con el mundo. En este autor adquiere expresión lo trágico de las relaciones mundanales microcósmicas del hombre. Es destino de éste sentir en sí este mundo, traer en sí el mundo, ser, él mismo mundo.

En el hombre forman una unidad todas las cualidades del mundo. (Astronomia magna, XII, pág. 73. Cfs. también, págs. 164, 166.) Pero al propio tiempo, los procesos mundanales que se operan en el microcosmos humano, se hallan unidos a esta determinada unidad de destino, incorporándose al conjunto de este curso especial de vida. El hombre es un microcosmos con respecto a sí mismo. Él es *su* mundo, su vida es una cosa mundanal. En su devenir es mundanal, y asimismo en sus cambios, en su desarrollo, en su destino personal.

"Cualquier cosa que esté en el tiempo está en el cielo" (Buch Paragranum, VIII, pág. 173). De ahí que también el médico deba ser astrólogo; sólo comprendiendo en sus relaciones mundano-temporales el caso que se le presenta, puede lograr la salvación del enfermo. Sin embargo, la concepción astrológica del mundo se interioriza en cierto sentido en Paracelso, siendo puesta en relación con la representación de la ley esencial de un curso de vida. Hombre y astro son vistos en unidad. La vida humana es a la vez terrena y celestial. En el mundo de los astros vuelve a encontrar el hombre *su*

destino. Ya no se trata simplemente de inteligir que el hombre, como todos los demás seres, está sometido en su vida al hado, de que su vida externa se desarrolla en una serie sucesiva de vivencias y datos que para el astrólogo se presentan como necesarios. Mientras se permanece en este plano limitado, el destino que el hombre sufre, se le presenta como una cosa exterior, extraña a él mismo. No es su destino *personal* sino una variación del destino, una constelación posible que entonces afecta precisamente a este hombre. En Paracelso, por el contrario, se trata de la representación de una necesidad interna, inmanente al mismo ser humano en su misma legalidad propia. El hombre se vive a fondo en virtud de su ley interna esencial, definida por lo mundanal. Encuentra en sí mismo de antemano su destino. El transcurso temporal de su vida no es nada externo a él. Su temporalidad le es puesta al hombre de antemano con él. El hombre es temporal. Entre el hombre y el curso de la vida, su curso especial de la vida, existe en este autor un enlace interno, indisoluble.

Con ello se impone un nuevo concepto de la vida. Vida no significa en este caso una serie de acontecimientos externos, cuyo transcurso, en cuanto abarca esta vida en su singularidad, se represente al fin y al cabo como un juego de la fortuna. Lo que se desarrolla en la vida del hombre, ya no es simplemente objeto de una narración de datos carentes de enlace interno entre sí. Tampoco se trata ya del conflicto del individuo voluntarista con destinos adversos, desde los cuales el hombre se retire en sí mismo para configurar en lo posible su vida sin acaecimientos y emanciparse hasta cierto punto de la temporalidad de ésta. La vida en su temporalidad no es, en Paracelso, una cosa exterior, casual frente al sujeto que se determina en sí mismo y que hasta cierto punto hay que considerar intemporal, antes bien esta vida temporalmente concebida aparece en Paracelso como lo propiamente esencial del hombre. Cada cual la vive como lo que le es peculiar, reconociéndose en ella a sí mismo y a su destino. Él es tal como se presenta en el curso de la vida. Es el ser de esta temporalidad. Todo tiene que suceder a su tiempo, en el momento oportuno. El momento adquiere en la vida su importancia defi-

nida, se convierte en una cosa importante, decisiva para el hombre. Sólo entonces puede aparecer ésta en este punto. Todo tiene en la vida su tiempo, y precisamente esta relación temporal es lo esencial de una vida, de la vida de este hombre.

En consecuencia, la vida debe ser entendida según su temporalidad. El médico inquiere la vida que en este caso se desarrolla ante él. Todo momento temporal de esta vida tiene para él, hasta cierto punto, una significación peculiar. El médico no puede venir demasiado pronto ni demasiado tarde. Necesita conocer la vida de este hombre. Todo hombre es una unidad de vida que transcurre en el mundo. Todo hombre tiene su vida, su hado. El médico debe entender un destino en su peculiaridad; necesita conocer la estrella de este hombre. Necesita saber la importancia de la hora para curar la enfermedad "en la hora del tiempo" y no adelantarse a Dios. (Cfs. Volumen Paramirum, ed. Achelis, pág. 105 s.)

*Desarrollo interior*

En la antropología de Paracelso, la concepción de la unidad del curso del mundo se hace extensiva a la vida misma. El pequeño mundo adquiere su temporalidad legal peculiar. La vida humana es el nacimiento, el devenir y el fallecer de un mundo, un suceder mundanal que se centra en sí mismo. Se presenta como decurso interno, legal, que condiciona todo lo particular. Se halla en una relación esencial interna necesaria con el hombre que la vive. Este hombre: esta vida.

El hombre siente la necesidad interna que le impulsa a una o a otra cosa. Ya no es como si le hubiese tocado tal o cual suerte, como si le hubiese correspondido simplemente uno u otro destino en la vida, antes bien hay algo que crece en él, que madura en él, cuando el tiempo se cumplió. En consecuencia, el hombre ha de saber también en qué momento de su vida está, siguiendo su vida en su decurso temporal, para no dejar pasar el momento apropiado. Al propio tiempo, confiará en la vida. Todo tiene que venir a su tiempo. En este autor ha quedado superado el contraste de un hado cósmicamente determinado, que a la vez es contemplado por el individuo que

lo experimenta en su auto-referencia como juego de la forma. El hombre experimenta el hado en referencia a sí mismo; tiene su hado interno.

La vida cobra con ello una nueva importancia, una dignidad autónoma. El hombre vive desde adentro; es *su* vida lo que él lleva. Esta vida no es susceptible de ser separada de él. La vida no es un juego en el que el hombre se encuentre implicado sin que él mismo sepa cómo. Lo esencial no es lo que ocurra en la vida externa, sino el proceso interno: un afán interior de creación que en una determinada época de la vida se impone, una cosa que se ha desarrollado y llega a la madurez. Una vida semejante no es susceptible de ser expuesta desde afuera sino sólo desde adentro. Paracelso compara la vida humana con la madurez de un árbol. (Cfs. lib. Prologi in vitam beatam. Obras, sección II, vol. I, edit. por Matthissen, pág. 78 cc.) Lo esencial es en este autor la ley interna de formación, el hombre se entrega a su vida. Se siente una sola cosa con su vida. Vida significa para él lo que pasó en él y lo que él llegó a ser. Hasta cierto punto, se siente vivir. Experimenta su crecimiento, su madurez: una vida que se vive a sí misma.

Por lo tanto, vida significa en este caso: mi vida, y tiempo: mi tiempo. Lo realmente importante no es lo que ocurra con el hombre, sino lo que llegue a ser el hombre. El hombre ya no se encuentra simplemente implicado en un suceder temporal-mundanal, en el que desempeñe con otros su papel, antes bien el suceder temporal-mundanal es una cosa que le es propia, un mito interno. Esta interorización del mito es un motivo esencial para la época subsiguiente. El mito del mundo se convierte en mito de la vida. Cada cual tiene su firmamento. El mundo queda incorporado a este hombre mismo.

El gran mundo pasa entonces a segundo término, en el que se desarrolla esta vida concebida mundanalmente. El microcosmos depende constantemente del macrocosmos. El hombre no es nunca este individuo que pueda conocerse a sí mismo a base de profundizar en sí mismo. Sólo partiendo del mundo, sólo en su condicionalidad cósmico-natural, puede entenderse a sí mismo. Sólo retrotrayendo a una cosa mundanal lo que en él se opera, se hará inteligible a sí mismo. No puede contemplarse

a sí mismo; tiene que mirarse en el mundo, hacerse visible en el mundo exterior.

El hombre no se halla frente a un mundo que pueda aceptar o rechazar. Ya no se trata de mundo y personalidad. El hombre pertenece a este mundo, y siente que depende de él. Pero, partiendo de este mundo, se forma entonces en todo hombre un mundo propio, un suceder mundanal-temporal, que le es especialmente propio. No se desvanece en el mundo; sigue siendo él mismo, porque él es mundo para él mismo. No se halla enfrentado con el mundo, pero tampoco es una mera parte del mundo, sino, a su vez, una totalidad mundanal. Es un mundo para sí, una cosa cerrada en sí. (Cfs. Opus Paramirum, IX, pág. 178 s.) Es en este mundo que interviene entonces el médico, buscando entender la legalidad propia de aquél, el curso de la vida particular, y en sus esfuerzos para combatir el sufrimiento y la muerte, se siente identificado con Dios.

La idea del microcosmos humano es un motivo tradicional, que se encontraba ya previamente en el Renacimiento italiano. Como tal, aparece mencionado en Pico, por una parte, y en Pomponazzi, por otra. (Cfs., sobre esto, Pico, Commentato sopra una canzone di amore, I, 1. Hept. Op., pág. 61. Pompanazzi, De Imm. animae, pág. 140. De incant. Op., pág. 27. De Fato. Op., pág. 980.) Este motivo imprime al hombre una dignidad especial hasta el punto en que en este caso no es el hombre un ser, entre tantos, susceptible de ser definido por su género, sino una naturaleza total. Tiene la conciencia de ser en sí el mundo, de ser un mundo. (Cfs., sobre esto, Paracelso, Die Bücher von den unsichtbaren Krankheiten, Sudh., IX, pág. 308: el noble nombre de microcosmos. Cfs., también, Op. Paramirum. Ibíd., pág. 193, 219 s.)

Pero entonces quedaría por determinar la relación entre microcosmos y macrocosmos, entre el mundo pequeño y el grande. Si el hombre trae en sí el mundo se puede sacar de ahí la conclusión de que al hombre le habría de bastar la contemplación de sí mismo. Cfs. sobre esto: Agrippa von Nettersheim, De occulta Philosophia, lib. III, cap. XXXVI: *Quicunque igitur seipsum cognoverit, cognoscet in se ipso omnia.* En Paracelso se llega a expresar, por el contrario, el primado del macro-

cosmos frente microcosmos... "Luego el hombre es instruido del gran mundo y no del hombre" (Op. Paramirum, IX, pág. 45. Cfs. Paragranum Entw., VIII, pág. 70). De ahí resulta también que "un filósofo ha de proceder igual que el médico" (Labyrinthus medicorum errantium, XI. pág. 185. Cfs. Paragranum Entw., VIII, pág. 59, 85). El médico debe "partir de las cosas externas y no del hombre" (Paragranum Entw., vol. VIII, pág. 83. Cfs.: Das Buch von den tartarischen Krankheiten, vol. XI, pág. 80. Cfs., también, sobre lo anterior, Blanchet, Campanella, pág. 266. 1920). El camino ha de ir de afuera adentro... "únicamente las cosas exteriores dan el conocimiento de lo interno, pues de otro modo ninguna cosa interna podría ser conocida (Paragranum Entw., VIII, pág. 97. Cfs. también De religione perpetua, II, 1, pág. 101). Asimismo, el mundo pequeño depende del grande y no viceversa (cfs.: Das Buch Paragranum, VIII, 168).

Pero entonces esta dependencia del hombre no significa hasta cierto punto una relación casual, un ser incluido en un punto ajeno con respecto al hombre y a esta vida especial, sino que en ello se da impresión a un motivo antropológico de la vida, es decir, al motivo de la fortuna en general, tal como imperaba en la concepción renacentista de la vida que ahora adquiere importancia genuina como motivo interpretativo para la vida humana. Frente al ser humano se hallaba el destino humano, sin que entre ambos existiera un enlace interno. Bien es verdad que por su carácter general de necesidad, los destinos especiales de la vida podían retrotraerse al hado, pero al propio tiempo, vistos desde el individuo, se presentan como un "juego". De esta suerte, el destino de la vida, este decurso de datos que llenan la vida humana, sigue siendo una cosa extraña para el hombre. Hasta cierto punto, todo esto nada tiene que ver con él. Para el mismo hombre podría haber sido de uno o de otro modo. Unas veces tiene el hombre suerte y otras desgracia. Pero Paracelso pretende indagar las causas de la suerte y de la desgracia (cfs., sobre esto, Paragranum Entw. VIII, pág. 110 s.), entender el destino del hombre como algo al propio tiempo cósmico y personal. (Cfs., ibíd., pág. 99. Opus

Paramirum, ibíd., IX, pág. 115 s. Sobre la dolencia epiléptica: Ibíd., VIII, pág. 340 ss.)

Con ello se llega a expresar una nueva postura del individuo con respecto a su vida. Pasa la filosofía grecorromana de la vida, tal como siguió cultivándose en el Renacimiento, el hombre debía estar siempre al acecho frente a la vida, y entonces, para que el hombre conservara el dominio sobre la vida, necesitaba avasallar las pasiones que siempre vuelven a entregar al hombre al poder de la fortuna. Estos impulsos pasionales eran deducidos de la misma naturaleza humana. Frente a ello, se trataba entonces de llegar a una postura voluntaria general, hasta cierto punto supratemporal, susceptible de ser fijada en máximas generales. Comparado con esta actitud voluntarista racional-suprapersonal frente a la vida, el motivo paracelsiano de la vida constituye una orientación hacia la concepción de la temporalidad de un curso de vida personal concebido unitariamente. Ya no se trata de una vida impulsiva concebida intemporalmente, hasta cierto punto sin tener en cuenta el devenir individual, ni tampoco de una sucesión desordenada de datos que nunca se presenten propiamente más que como impulsos, indiferentes en sí, para despertar determinadas emociones, sino que la voluntad humana se ve enfrentada al dato del propio curso de su vida. En consecuencia, ya no se trata en este caso de una estructura psicofísica concebible en términos generales de una vez para siempre, a la que se oponga un mundo exterior, a cuyos efectos, que en cada caso no son nunca sino casuales, el hombre esté expuesto. Tal como lo concibe Paracelso, el hombre se experimenta siempre en una determinada situación de la vida, y en sus aspiraciones y voliciones depende, a su vez, del curso de la vida. "Dios dio a todas las cosas su tiempo, para que crezcan y no se produzcan prematuramente... Lo mismo pasa con el hombre" (Lib. Prologi in vitam beatam, II, 1, pág. 72). En Paracelso, la voluntad es el impulso que actúa desde adentro, pero cuyos efectos sólo pueden imponerse en una situación determinada de la vida cuando ha llegado el momento oportuno. No es un factor ajeno a la vida, nada que se aproxime a esta vida desde afuera para regularla y darle forma. Actúa en la vida y desde

la vida, y sólo puede obrar según una tendencia de vida previamente señalada de antemano. Sólo puede llevar a cumplimiento, a madurez, lo que ya está dentro de la vida. "Lo que debe ser de ti, y esté en ti, tiene que salir afuera, y si Dios quiere, sale afuera, lo mismo si eres ignorante y no lo buscas que si vas tras de ello." (Ibíd., pág. 80 ss. Cfs. también para lo precedente: Das Buch Paragranum, VIII, pág. 177: Polémica contra la tesis de los "humores".)

*El mago cristiano y la obra*

El médico es según Paracelso un mago que ayuda al hombre, el mago misericordioso, el hombre que manifiesta a sus semejantes la misericordia divina. (Cfs. Von den umfallenden Siechtagen, Sudh. VIII, pág. 263 De peste libri tres, IX, pág. 602 ss.) Su arte no sirve para extender la conciencia humana de poder. No es el mago despótico, sino el mago servidor, que sirve a Dios, el mago cristiano. Pone su arte al servicio de Dios. Actúa por amor de Dios. Dios se compadece del hombre, de este ser en que se desarrolla el dolor de todo un mundo. El médico emprende la lucha contra el destino. Pretende prever; aguarda el momento propicio. Es el hombre del destino, el que siempre vuelve de nuevo la mirada desde las estrellas al hombre que sufre. Dios le indica lo que debe hacer en este caso. Toda enfermedad tiene su remedio. El hombre debe saber encontrarlo, teniendo para ello la mirada constantemente fija en las estrellas, de las que todo depende, para que lo haga todo a su debido tiempo, pues nunca debe olvidar que ha de tener en cuenta el momento peculiar de cada hombre.

Por lo tanto, el médico cumple la voluntad de Dios. Dios quiere que ponga al servicio del hombre los conocimientos adquiridos en la naturaleza y en el mundo de las estrellas. Dios quiere que descubra cómo los medios curativos creados por el divino creador para las distintas enfermedades hayan de aplicarse a los distintos casos, y que lea en las estrellas el punto cronológico apropiado para poder intervenir curativamente en una vida humana.

Este mago tiene una función, una función que le ha

sido prescripta por Dios. Su arte es mágico-natural; pero la finalidad del ejercicio de este arte está condicionada por puntos de vista cristiano-humanos. Importa indagarlo todo, descubrir todos los secretos de la naturaleza, para la salvación del hombre, para su curación. Así lo quiere Dios. Dios ha asignado al médico una misión determinada; Dios le ha confiado una tarea. Esto lo puede reconocer luego en las relaciones de sus actividades médicas especiales con todas las formas de actividad creadoras de los hombres tal como se manifiestan en la vida cotidiana. No se aparta de los demás hombres. Vive en una comunidad de trabajo cuyo maestro supremo es Dios, pues lo que reza del médico, reza en general de todos cuantos trabajan y actúan. Están al servicio de Dios.

Como la actividad del médico tiene en sí algo sobrenatural, siendo solamente comprensible a base de Dios, también todo crear en general encierra en sí un secreto sobrenatural y vuelve a conducir al hombre a Dios. Según Paracelso, la misma tarea, el crear activo como tal, es lo que se impone. Todo es obra en este mundo. El hombre existe para comprender el carácter de obra de todas las cosas, para reseguir la actividad operante de Dios. Tiene que difundir lo que Dios hizo en este mundo, lo que con ello quiso Dios, entender la intención de la obra. Sabe que nada hay que no pueda comprenderse como obra, que todo procede del maestro artesano divino.

Por lo tanto, es el hombre mismo el que se halla en una comunidad de obra con Dios. Dios le asigna tareas. Dios le proporciona instrumentos. Dios le prepara el trabajo. Sin este trabajo previo, el hombre mismo nada podría crear. Dios ha creado hierbas que han de curar las enfermedades, una hierba especial para cada enfermedad. El médico existe para descubrir la virtud curativa especial de las hierbas y a base de este conocimiento curar a los enfermos. Pero no fue él quien otorgó esta virtud curativa a las hierbas, pues esto sólo pudo hacerlo Dios.

Pero Dios no lo hizo todo. Quiere que el mismo hombre cree. La naturaleza nunca contiene más que indicaciones para el médico, para que él mismo se ponga a la tarea de servir a los otros. En consecuencia, in-

tentará indagar los secretos de la obra de la naturaleza, siempre consciente de que éste es su sector de trabajo, pues la naturaleza significa para él trabajo. No es un espectador de la naturaleza, pero tampoco un taumaturgo despótico que haya encontrado el secreto de dominar todos los procesos de la naturaleza. Actúa en la naturaleza y sobre la naturaleza, se olvida a sí mismo en la actividad creadora de su obra, intenta indagar y encontrar siempre cosas nuevas, quiere probar siempre su saber en los fenómenos singulares y recorre los países con el objeto de ejercer y practicar su actividad por doquiera que se le ofrezca la ocasión de hacerlo.

En el mundo de Paracelso, todo es un obrar y crear. El hombre no puede permanecer inactivo en él. La naturaleza no descansa, y tampoco debe descansar el hombre. La naturaleza exige hasta cierto punto la actividad del hombre. Lo que le da, se lo ofrece solamente para que lo perfeccione, para que haga algo con ello. La naturaleza es como un gran taller en el que hay mucho material y muchos instrumentos, que aguardan al que sepa trabajar con ellos. Dios ha imprimido en él por doquiera indicaciones para una actividad creadora. ¿Para qué existiría todo esto si no hubiera el hombre que obra y crea?

Todo está dispuesto, pues, para que el hombre actúe. El hombre no tiene más que intervenir, dondequiera que sea. Todo parece invitarle a la actividad. Las hierbas tienen su destino especial y parecen aguardar sólo al médico para que éste averigüe este destino y se sirva de su virtud contra las enfermedades. Pero si logra curar al hombre, no por ello ha de jactarse el médico. Su obra no es más que obra fragmentaria. Al fin y al cabo no puede luchar contra la muerte. En su obrar se sabe dominado constantemente por factores que no sabe dominar. Es un siervo de la naturaleza; nada puede sin la ayuda de Dios. Por lo tanto, tampoco se siente soberano del mundo. No es un Dios con figura de hombre, sino un hombre. Toda su obra no tiene su último sentido en sí misma. Su perfección no la encuentra en lo que realiza, sino sólo en Dios. El hombre obra y trabaja porque Dios se lo prescribió, y con ello sirve a Dios.

El centrar las actividades mágicas alrededor de la idea

de salvación, imprime un nuevo sentido a estas actividades. Ya no se trata de creer que el mago lo pueda todo y de que, por lo tanto, sea también capaz de curar al hombre, haciendo alarde en la curación de éste de todo el poder de su arte mágico, antes bien, en virtud de su arte mágico, debe el médico curar al hombre; es misión y deber suyo, combatir las enfermedades. De ahí que se ponga al servicio de la naturaleza y escudriñe los secretos de ésta.

Para Paracelso lo decisivo no es la conciencia de poder que tenga el mago ni sus hazañas inauditas (cfs., sobre esto, posteriormente, J. B. Porta, Magiae Naturalis Libri Viginti: ad Lectores Praef., y Campanella, Realis Philosophiae Epilogisticae, pág. 357 ss.). El hombre debe servir por sus obras al hombre, con lo cual adquiere luego un valor propiamente la tarea cotidiana, el hacer y crear como tal. . "pues no hemos nacido para dormir sino para velar, para estar dispuestos a todas sus obras (las de Dios)" (Die Bücher von den unsichtbaren Krankheiten, IX, pág. 256). Todos los hombres creadores forman, en opinión de Paracelso, una comunidad de trabajo en la que cada cual actúa según sus dotes especiales y en la misión que le corresponde peculiarmente (Cfs. Labyrinthus medicorum errantium. XI, pág. 96). En esta valoración de las diversas actividades humanas se reconoce al *homo factivus* frente al homo *speculativus*. "Las obras hacen maestros y doctores" (Paragranum, VIII, pág. 61). Lo realmente decisivo es la actividad del individuo y en el individuo, el obrar de acuerdo con un fin, en cumplimiento de determinadas misiones, como las que en cada caso de enfermedad se plantean de nuevo al médico (cfs., entre otros, Drei Bücher der Wundarznei, VI, pág. 41).

*Cooperación entre Dios y el hombre*

"Dios actúa en todos, y es todo un Dios y un señor que lo es todo en todo, pues admirables son sus obras y su trabajo, y quiere también ser visto como maravilloso." (De potentia et potentia gratia Dei, II, 1, pág. 138. Cfs. Astronomia magna, XII, pág. 268.) Y como Dios obra y actúa, quiere que el hombre actúe y trabaje para él. Dios y el

hombre cooperan. El médico representa a Dios junto al hombre enfermo. Su arte le viene de Dios. El "archimédico" se sirve del hombre como médico.

El hombre toma como modelo la naturaleza, que siempre actúa. (Astronomia magna Sudh, XII, pág. 133.) No lleva en ella una vida indolente sino que capta todo lo que la naturaleza tiene de misterioso. (Cfs. Das Buch Paragranum, ed. Strunz, pág. 32.) Viaja de país en país para investigar la naturaleza. Es el buscador, el descubridor. (Cfs. Astr. magna, loc. cit., pág. 241. De Religione Perpetua, II, 1, pág. 110.) Este mundo se le da para que lo conozca, "pues ¿por qué habría y permanecería en una cosa bien y utilidad, tanta virtud, si nadie hubiese de conocerlo?" (Astronomia magna, XII, pág. 149.) Alimenta la conciencia de que todo será revelado un día (ibíd., pág. 148.)

En todo se siente uno con Dios, pues en todo lo que recorre, encuentra la obra de Dios (ibíd., pág. 268). Dios quiere que él investigue todo eso. El hombre debe hacer visibles las obras invisibles de Dios. El hombre es un "revelador de todas las cosas escondidas" (ibíd., pág. 60); "por todos los hombres son revelados todos los misterios de Dios..." (ibíd., pág. 61), y tanto los misterios de la naturaleza como los del hombre. No es posible establecer una separación entre unos y otros. Sólo por medio de la naturaleza puede el hombre verse y conocerse a sí mismo. De ahí que el hombre deba enterarse de toda criatura con el objeto de conocerse a sí mismo, pues sólo así podrá el hombre curar al hombre. El médico a quien se le ha revelado todo el misterio de la naturaleza, debe decir al hombre quién sea él. (Cfs. Das Buch Paragranum, loc. cit., pág. 61, Entw. Surh., VIII, pág. 105.)

Frente al hombre enfermo desempeña el médico una misión divina. Dios ha dado a las hierbas y a las piedras una virtud curativa sin que nosotros podamos entender las relaciones que existen entre el agente curativo y la enfermedad que éste cura. (Konzepte zu den hinfallenden Siechtagen, VIII, pág. 313.) La coincidencia específica de ambos, sólo es inteligible para Dios. "El médico debe... saber que Dios ha creado y dado su medicina a todas las enfermedades." (Von den hinfallenden Siechtagen, VIII, pág. 267.) "Si una hierba nos cura, eso lo ha hecho Dios."

(De potentia et potentia gratia, II, 1, pág. 138. De resurrectione et corporum glorificatione, ibíd., pág. 310.) "Así, la verdadera religión de los médicos es que ante todo conozcan y sepan toda la naturaleza que hay en la planta, sea ésta la que sea." (De religione perpetua, ibíd., pág. 95. Cfs. también, Uslengung des kometen anno 1531, IX, pág. 382.) El médico conoce los efectos curativos-divinos de las plantas y las aplica a determinadas enfermedades. Toda enfermedad es curable. (Op. Paramirum. IX, pág. 79.) "El hombre está gravado con todas las enfermedades y sometido a todas ellas en cuanto sale del vientre de la madre, y ya en el vientre de la madre... está también ingénita por naturaleza la enfermedad; pero también por naturaleza tiene una medicina contra toda enfermedad." (Labyrinthus medicorum errantium, XII, pág. 96 s.) Pero Dios es "el verdadero médico y la medicina misma". (Die dritte Defension, XI, pág. 137.) Así, el médico terreno dirá también: "he hecho tu trabajo, no mi trabajo, de ti, no de mí". (Von den hinfallenden Siechtagen, VII, pág. 272.)

Dios es el causante de toda enfermedad y al propio tiempo el que la cura. (Cfs. De religione perpetua, II, 1, pág. 96 s. Cfs. Volumen Paramirum, IX, pág. 104 s.) La enfermedad encierra un sentido profundo que sólo es comprensible partiendo de Dios mismo. La enfermedad no es un simple proceso natural ni un secreto cuya solución pueda encontrarse en el conocimiento de la naturaleza. Enfermedad significa referencia a Dios. No es una cosa puramente natural, sino personal-humana: mi enfermedad, mi dolencia, tal como la siento partiendo de Dios. En ella, en la enfermedad, está el tránsito del mundo mágico-natural al religioso. En ella encuentra el hombre a su Dios: Dios y el enfermo. De Dios espera el enfermo curación.

De esta suerte en la concepción de la enfermedad llega el hombre a sí mismo y a Dios. Es naturaleza, y sus enfermedades están determinadas naturalmente: es mundo, incorporado a la marcha del mundo y perteneciendo incluso a un determinado período del mundo. Pero el mundo no se preocupa por él; en cambio, Dios sabe de él. El hombre lo advierte siempre que está enfermo. Dios se cuida de él. Dios se sirve del médico

para que le cure. En esta concepción, el hombre sigue siendo este ser natural vinculado al mundo. Dios no le aparta del engranaje general; Dios le ve en la unidad de este curso determinado de la vida. (Cfs. Astr. magna, XII, pág. 284.) Pero, al propio tiempo, sabe que Dios quiere curarle, en el momento oportuno, y que el médico es el ejecutor de la resolución divina.

Así, la enfermedad lleva al hombre más allá de lo natural hacia Dios. En su acción curativa, está el médico supeditado a la naturaleza. Pero sabe al propio tiempo que su arte no le viene de ella. Él es el "siervo de la naturaleza"; pero Dios es el "dueño de la naturaleza" (Vol. Paramirum, loc. cit., pág. 109. Cfs. Die drei Bücher Wundarznei, VI, 55.) Dios se asocia con él para una obra común. Dios quiere que el hombre cure al hombre. En la voluntad de curar se sabe el hombre uno con Dios. Con ello, el médico se eleva sobre lo natural. Actúa en el orden de la curación. El hombre, en cuanto personalidad obrante y curativa, se halla así en relación directa con el Dios personal. Este hombre investiga a fondo la naturaleza; intenta abarcar el decurso del mundo; vive en la contemplación del conjunto. Pero siempre acaba volviendo al hombre, al sufrimiento humano. En él encuentra a su Dios, al Dios que se hace cargo del hombre. El hombre debe edificar basándose en este Dios. Así nos lo enseña precisamente la enfermedad. Por ella aprendemos que nada son nuestro saber y poder. (Vol. Paramirum, loc. cit., pág. 105.) En efecto, todas las cosas son inciertas, y le pedimos auxilio a Dios para que lo que no nos de la naturaleza, nos sea dado por Dios. (Astr. magna, XII, pág. 400.) Pero aunque así lo supiéramos todos, "ya no sería más, pues en cuanto morimos todo se ha acabado y ya nada es". (Ibíd., pág. 405.) Así, vendrá el tiempo "prescrito por la vida bienaventurada y por el Eterno". (Lib. Prologi in vitam beatam, II, 1, pág. 82.)

Es sin duda destino del hombre que comience con la naturaleza pero no que se detenga en ella. Cierto es que nació natural, pero de ello no se sigue "que tengamos que morir en lo mismo". (Astr. Magna, XII, pág. 273.) Así, el hombre debe vivir más "en la sabiduría del hijo que en la naturaleza impuesta por la vida, a la que sigue la muerte". (Ibíd., pág. 29.) Desde luego, es voluntad de

Dios que el hombre conozca la naturaleza. Dios no permite que se desdeñe la luz de la naturaleza. (Ibíd., pág. 11, pág. 120. Cfs. también, Das Buch Paragranum, loc. cit., pág. 98.) Pero lo esencial para el hombre: enfermedad, muerte, bienaventuranza, no puede entenderse a base de la naturaleza. Así, del mago sale el cristiano, que sólo en este otro reino no sometido ya a los astros puede encontrar las últimas soluciones; este reino no es accesible a la sabiduría natural y en él no habrá ya enfermos ni médicos. (Op. Paramirum, IX, pág. 100. Cfs. también, De summo et aeterno bono, II, 1 pág. 111. De resurrectione et corporum glorificatione ibíd., pág. 309). El hombre mágico-cósmico se transforma en el hombre religioso que vuelve a encontrarse a sí mismo como personalidad obrante en sus relaciones con el Dios personal.

## LUTERO

### *Nuestro Dios*

En Nicolás de Cusa busca el hombre a *su* Dios en el universo infinito. Lo encuentra en el Dios del hombre, en el Dios que dice al hombre: Sigue siendo hombre, yo soy *tu* Dios. Cristo se le revela hombre-Dios. Para Paracelso, el problema no se planteaba de igual modo. El hombre no busca primeramente a su Dios en lo infinito. No hay para él la divinidad y Dios, el Dios inefable del mundo y el Dios del hombre. Él encuentra a Dios por doquiera en la naturaleza, le ve actuando en todas partes. Su Dios es el artesano universal que quiere que el hombre cree y trabaje. Dios y hombre están enlazados por un vínculo de cooperación. El hombre obra en el sentido de Dios; quiere lo que Dios quiere. Los dos motivos se encuentran también en Lutero, que señala el camino que desde Dios infinito conduce al Dios que obra en el hombre y a cuyo servicio se halla el hombre. Conoce al Dios incaptable, inaccesible, al Dios en sí. Este Dios al que el hombre no puede decir Tú, al que no puede rezar, resulta entonces una idea insoportable para el espíritu religioso. La personalidad religiosa se siente aniquilada por este Dios. Sien-

te en sí todo lo horripilante de un Dios para el que sólo hay su propio ser o el mundo.

El hombre se había perdido en dilatadas especulaciones sobre Dios, sobre el mundo y sobre sí mismo.

Ahora vuelve a encontrarse a sí mismo: solitario y abandonado. ¿De qué le serviría que se le hablara del hombre, de su dignidad, de las funciones esenciales que por mandato divino tiene que desempeñar en el mundo y sobre el mundo? Ignora que sea hombre a secas, representante de una idea supraterrena del hombre; es este hombre mortal pecador que sufre en la tierra y teme la muerte.

El hombre pecador se siente abandonado por el Dios que "le ha retirado su afecto". Es culpable ante Dios, que se ha alejado de él. Este Dios, que no es *su* Dios, es extraño a él. El hombre no puede soportar la visión de su omnipotencia. Dios es para él un fuego devorador. Se siente aniquilado ante la majestad de Dios; no puede permanecer ante Dios. El Dios recóndito es un Dios "espantoso". Es para el hombre un juez que le reprocha su culpa. El Dios desconocido es al propio tiempo el Dios de la mala conciencia, el Dios de la ley.

El hombre busca a Dios y no le encuentra. Quiere amarle y no puede. Busca a un padre y no encuentra más que la omnipotencia y majestad de Dios. No puede soportar a este Dios. Quiere huir de él, pero no puede. Dios le persigue en la mala conciencia. Tiene que desesperar; siente la proximidad de la muerte.

Cuanto más pretende captar a Dios en sí mismo o cuanto más se le contempla en sus relaciones con el mundo, tanto más incomprensible resulta para el espíritu religioso, tanto más se aleja del yo del hombre. El espíritu religioso se horroriza ante la majestad de Dios. Busca la proximidad de Dios; quiere un Dios ante el que ya no sienta temor, un Dios que se dirija a él. Pero ¿dónde está este Dios? Está en Cristo. Sólo allí puedo buscar a Dios: sólo allí puedo encontrar a Dios. En él tenemos a *nuestro* Dios. Allí está mi Dios, el Dios que se ha hecho hombre.

El Dios en Cristo es el Dios de la fe. El hombre intentó abrirse paso hacia el Dios situado fuera de Jesús valiéndose del saber y de la contemplación. Para el Dios en Cristo no hay otra senda que la fe. Yo puedo *saber* que

hay un Dios; pero en *mi* Dios sólo creer puedo; sólo por medio de la fe será Dios mío. Sólo el creyente puede hablar de *nuestro* Dios. Sólo él tiene a Dios como propio. La fe no es otra cosa que la referencia a sí mismo del Cristo redentor. El cristiano no puede decir: Dios a secas; sólo puede decir: nuestro Dios. No puede decir: Dios es, sino solamente: Dios es para *mí*. Cristo murió para mí. "Haz tan grandes como el cielo y la tierra las tres letras 'Nos'". (Pr. üb. Jes. 9, 5. Th. Harnack, Luthers Theologie, nueva edición, 1927, vol. II, pág. 115.) El cristiano no puede conocer a otro Dios que no sea *nuestro* Dios.

*Nam Deus in sua natura ut est immensurabilis, incomprehensibilis et infinitus, ita intolerabilis est humanae naturae. Quare si tutus esse et sine periculo conscientae et salutis esse voles, prohibe istum sensum speculativum, et apprehende Deum, ut scriptura apprehendere docet...* (In Ep. ad Gal. W. W. XL[1], pág. 77.) "En efecto, ¿quién sabe qué es lo que significa Dios? Está sobre el cuerpo, sobre el espíritu, sobre cuanto pueda decirse, oírse y pensarse". (Dass diese Worte Christi "Das ist mein Leib" noch fest stehn. W. W. XXIII, pág. 137. Cfs. E. Seeberg, Luthers, Theologie, Vol. I, 1929, pág. 86.) Por lo tanto, no debe el hombre permitirse "escudriñar la divina majestad" (Zu Jes., IX, 6; cfs., Th. Harnack, op. cit., I, pág. 43) "...pues Salomón dice: *Scrutator Maiestatis divinae opprimetur a gloria.* (Predigt über Johannes, W. W., XXXIII, pág. 139. Cfs. in Ep. ad Gal. W. W. XL[1], pág. 78, Vorl. üb. 1. Mos. W. W. XLIII, pág. 459.)

Nicolás de Cusa había citado también la sentencia de Salomón (cfs. Dial. de Possest, Op., 1565, pág. 262); pero mientras en Nicolás de Cusa es la humanidad la que se enfrenta con Dios, siente su propia unidad y busca en Cristo su perfección, para Lutero es el hombre solitario y conciente de su culpa el que busca a su Dios. Se siente culpable ante el *Deus absconditus*. Huye de este Dios. *Hunc Deum absolutum debent omnes fugere, qui non volunt perire, quia humana natura et Deus absolutus (docendi causa hac appelatione nota utimur) sunt inter se infestissimi inimici, nec pottest fieri, quin a tanta Majestate humana infirmitas oprimatur.* (En. Ps. W. W. XL[2], pág. 329.) En consecuencia, nadie debe perseguir en su pensamiento la *Divinitas nuda, sed has cogitationes fugiat*

*tanquam infernum et ipsissimas Satanae tentationes.* (Vorl. üb. 1. Mose. W. W. XLII, pág. 295.) Este Dios es el Dios de la ira, que se revela en la Ley. (Cfs. in Gal. W. W XL[1], pág. 37.) Pero el hombre debe atenerse al Dios revelado por Jesús, al Dios de la gracia. (Cfs. ibíd., pág. 99.) *Tumque omitto speculationes Majestatis Divinae et haereo in Christi Humanitate.* (Ibíd., pág. 93.) Allí encuentra el hombre a *su* Dios. (Cfs., entre otros, Vorl. üb. 1. Mose. W. W., vol. XLIII, pág. 460.) *...agnoscendus et apprae-hendendus est Deus, non intra se manens, sed ab extra veniens ad nos, ut videlicet statuamus eum nobis esse Deum.* (Ibíd., pág. 240.) Este es el Dios de la fe. *Vera auttem fides sic statuit: Deus est mihi Deus, quia mihi loquitur, mihi remittit peccata, non irascitur mihi: Sicut promittit ego sum Dominus Deus tuus.* (Ibíd., pág. 243.) Sólo en Cristo encontramos a ese Dios. "La naturaleza divina es demasiado elevada e incomprensible para nosotros; de ahí que en bien de nosotros se haya instalado en la naturaleza, que es lo más conocido de todo para nosotros, pues es la nuestra. Allí nos quiere aguardar, allí quiere que le encontremos y no en otra parte". (Am Sonntag nach dem Christtag. Ep. Gal. 4, 1-7. Martin Luther, Predigten. Ausw. Gogarten. 1927. Pág. 117.) *Ego nolo de alio deo scire quam in illo qui natus de virgine.* (Pred. W. W. 23, pág. 733.)

*El yo creyente*

"Llaman fe a lo que oyeron decir de Cristo, y pretenden que todo es verdadero; al igual que creerían también los demonios sin por ello resultar piadosos". (K. P. So. n. Weihn. Gal. 4, I ss. Theodosius Harnack, loc. cit., II, pág. 343.) El "para mí" constituye la verdadera fe. *Igitur illud pro Me, seu pro Nobis, si creditur, facit istam veram fidem et scernit ab omni alia fide, quae res tantum gestas audit.* (Thesen De Fide. 1535. W. W. 39 I, pág. 46. Th. 24.) Pero para determinar la esencia de la fe, no basta en este caso concebir principalmente un hecho histórico, cuyo sentido yo, el hombre individual pecador, refiere al hombre en general y luego a mí mismo, en cierto sentido a modo de conclusión. El primado corresponde a la relación yo-Tú. Fui yo que desesperé, yo quien invoqué a Dios; fui

yo quien recibí la gracia. Dios me la hizo a *mí*. El ser-mía es la prueba de toda fe. Lo decisivo no es esto fue y esto es y que ahora yo lo comprenda referido a mí, para que me consuele y levante; lo primario es esta referencia a mí. El yo religioso busca, el yo religioso pregunta; las contestaciones que obtiene se determinan por la pregunta. Al principio es el yo que pregunta, que busca. Y sea lo que sea lo que se anuncie a este yo, existe sólo en función de este ser-mío; de otro modo, no sería fe, no sería contenido religioso. Todo lo que no me afecta, lo que no puede llegar a ser mío, lo que no tiene acceso a mi vida, no existe para mí. Es sólo saber, pero no fe.

El yo creyente busca a un Dios que sea totalmente propio suyo, y le encuentra en Cristo. En este caso, Dios se le ha dado totalmente. Entonces ya no hay nada extraño en Dios. Dios y esta vida han encontrado su unidad. Dios está dentro de mi vida. Me acompaña a través de mi vida y está conmigo a la hora de la muerte. Fue una vida con Dios. Sólo así conozco yo a Dios: no al Dios que creó este mundo y pudo haber creado aun los otros mundos en número infinito, pero tampoco al Dios "histórico" del que se refiera que en una ocasión se encolerizó con el hombre reconciliándose luego con él. Cuanto hiciera y dijera el Dios de la fe, lo hizo y dijo para mí, no *también* para mí, sino (hasta cierto punto, tal como se me hace patente en la vivencia de fe) pura y simplemente para mí. Y todo esto, todo de cuanto yo sé en la fe, no sólo se ha dicho para mí, sino también en mí, todo eso ha sucedido en mi vida. Nada de todo eso ha pasado pura y simplemente como si ya no existiera para mí, sino que este pasado sigue existiendo siempre; es mi presente. Fue en mi vida y volverá a ser siempre presente: Yo soy el pecador; *yo* soy el que se halla bajo la Ley, el que desespera, el que murmura contra Dios, el que no puede amar a Dios, al igual que yo soy el redimido, un santo.

Son los grandes motivos de la historia sagrada los que en este caso se aplican a la vida del hombre tal como cada cual la vive en sí mismo. Todos los encuentran de nuevo en su vida. Toda vida es una vida que sigue la historia sagrada. Lo sé por mí mismo cuando me concibo en la fe, cuando adquiero conciencia de mi vida. Esto es el contenido de mi vida misma tal como éste se presenta a tenor

de los motivos fundamentales en pugna. En este caso tiene lugar una equiparación de vida e historia sagrada, equiparación característica de toda la postura religiosa de Lutero. Resuenan temas formidables que compendian los motivos fundamentales de la historia sagrada. El hombre vuelve a encontrar en su vida estos temas. Busca y encuentra en estos motivos lo que le es propio. Se forma un engranaje de motivos que enlaza indisolublemente la vida y la historia sagrada entre sí... *quod gestum est historice et temporaliter, quando Christus venit: legem abrogavit et libertatem ac vitam aeternam in lucem produxit, hoc privatim quotidie fit spiritualiter in quolibet Christiano, in quo subinde invenitur per vices tempus legis et gratiae... Est igitur in Christiano utrumque tempus legis et gratiae in affectus Legis tempus est, quando lex me excercet, divexat, contristat et redigit in cognitionem peccati ac illud auget... Tempus gratiae est, cum cor iterum erigitur promissione gratuitae misericordiae Dei...* (In Ep. Gal. W. W. 40 i, pág. 524 s.) Una relación dialéctica fundamental común une estas dos cosas: vida e historia sagrada. Mi vida sólo puede entenderse a base de la dialéctica de la historia sagrada, como, viceversa la historia sagrada nada me diría, no podría convertirse en contenido de fe, si no volviera a encontrarla en mi vida.

La referencia a la vida sigue siendo lo decisivo para la fe (cfs. ibíd., pág. 85). Esto vale para todo individuo. Cualquiera debe creer que Cristo nació para él. (Cfs. Predigt am Christtage... Gogarten, loc. cit., pág. 282.) Esta autorreferencia constituye la genuina consumación de la fe. (Cfs. Ep. Gal. W. W. 40 i, pág. 537 s. Cfs. también, Predigten über das dritte und vierte Kapitel Joh. W. E., vol. 47, pág. 188.) Para él, el camino indicado puede ser el hecho de que yo sepa precisamente que soy un hombre y que Jesús murió para todos los hombres. (Cfs. Ep. Gal. W. W. 40 i, pág. 299, Tesis De Fide, 1535. W. W. 39 i, Th. 29.) Pero, en todo caso esta relación totalmente directa con Jesús, la relación religiosa yo-Tú, en modo alguno susceptible de ulterior deducción, sigue siendo un último. *Verum recte docenda est fides, quod per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona quae non possit segregari sed perpetuo adherescat ei et dicat: Ego sum ut Christus, et vicissim Christus dicat: Ego sum*

*ut ille peccator, quia adhaeret mihi, et ego illi* (Ep. Gal. W. W. 40 i, pág. 285; cfs. también, pág. 282 s.)

*Esta vida y la otra*

En la antropología del Renacimiento italiano y en la antropología mítica de Bovillus tiene un papel importante la cuestión relativa al modo de existencia del hombre en la otra vida. Si el hombre es realmente inmortal ¿cuál será luego su vida en el más allá? El hombre del Renacimiento estaba intrigado por saberlo. Le atraía el mundo desconocido. Deseaba saber el destino futuro del hombre, hacerse una imagen de lo que aguardaba al alma humana. Semejantes especulaciones son desconocidas para Lutero. La fe no es para él un saber, aunque este saber pueda referirse a algo del más allá, del futuro. Semejante saber presupone ya una concepción determinada del mundo y un criterio antropológico correlativo, tal como los determina la diferencia, mundanalmente concebida, entre abajo y arriba. Pero la fe nada sabe de semejante concepción del mundo y de la vida, que se halla en un plano completamente distinto de lo que me ocurre a mí, pues en ella el mundo es concebido como una cosa simplemente existente. En esta concepción, el hombre y el mundo se hallan determinados impersonal-suprapersonalmente. El yo humano que encontró su Tú en Cristo, se convertiría de nuevo, en semejante concepción del mundo, en el hombre concebible de un modo general que enfrenta con un mundo determinable en sí mismo y se ve incorporado a este mundo. En semejante concepción del hombre y del mundo, la relación religiosa yo-Tú no podría constituir una cosa primaria. El hombre necesitaría buscar nuevamente en este mundo o más allá de él a *su* Dios, al Dios a quien pudiera rezar.

La fe, tal como la concibe Lutero, no conoce ningún esquema del mundo. En su opinión, el punto de partida no puede estar en la concepción de un ser-en-sí, sea del mundo, sea del hombre, que se presente frente a la fe como algo autónomo y, en cuanto tal, accesible al saber, de suerte que existiera ya antes de la fe y pudiera determinarse como una cosa dada. El proceso de fe no es una cosa deducida, adventicia, ni una función cuyo ejercicio

presuponga en sí lo que en este caso debe sentarse en relación mutua, antes bien, sólo partiendo de la referencia a la fe adquiere todo por vez primera su verdadero sentido y se convierte para el hombre creyente en algo real. El yo creyente concibe por vez primera lo que todo esto significa. Este yo no es susceptible de ser separado de lo que aquí se presentaría, para el hombre sabedor y cognitivo, a modo de cosa positiva, circunscribible en su objetividad.

Con esto queda definida al propio tiempo la concepción que tiene Lutero del más allá. La otra vida no es, para él, una realidad trascendente que haya que concebir como tal. Para el hombre creyente nunca se presenta más que en relación a él mismo, a su vida, a la vida tal como la lleva el hombre aquí abajo. Para Lutero la otra vida adquiere por vez primera su verdadero sentido en ésta tal como la vive el hombre creyente. El más allá significa redención del pecado, de la opresión, de la resistencia, de la falta de libertad, un fin de luchar, pero de modo que precisamente el fin alcanzado no puede separarse de cuanto le precedió. El retrotraer la otra vida a lo pasado, a la lucha y contienda por la salvación, da por vez primera a aquélla la verdadera significación que tiene para el hombre. El hombre del más allá está salvado. No se convierte en un ser que ahora ascienda de algún modo a una fase superior de la jerarquía cósmica de valores, de suerte que con ello se extinga en cierto sentido la vida terrena como si nunca hubiera sido. El hombre vuelve a encontrarse a sí mismo en el más allá, como hombre, como el hombre de esta vida redimido. Ha vencido: desaparecieron las dudas y la desesperación. El motivo fundamental sigue siendo entonces la redención, no pura y simplemente la bienaventuranza.

Por lo tanto, lo que en Lutero vuelve a imponerse siempre, es el primado de la vida, de la vida personal. Lo que en él se expresa es el hombre como yo, como personalidad, y no nuevamente un ser del mundo, separable de la personalidad, que presente en sí la idea del hombre y sólo fuera inteligible partiendo del universo, de la posición a él asignada en la totalidad de todos los seres. Este hombre, que sigue siendo él mismo y supeditado a su vida, no pregunta si en el mundo hay eso o aquello, si el

mundo es así o de otro modo. Busca lo *suyo*; busca aquello de que pueda decir: esto es mío. Busca fe, no saber. No pregunta qué es Dios; pregunta qué eres Tú para mí. Todo lo mundano, todo puro ser, queda superado en la fe. ¿Qué es, para esta alma que se estremece y anhela su salvación, un mundo que puede contemplarse y escudriñarse? ¿Qué podría significar para ella? Para la fe, no existe ninguna cosa en sí; para la fe existe solamente un ser para mí y un ser para ti.

Nada hay que la fe admita en su ser-para-sí. Nada hay aquí que no me interese por algo. En todo ello se hallan presentes siempre Dios y el yo en una relación inseparable: Dios contra mí y yo contra Dios. Dios para mí y yo para Dios. Eso es lo único que sabe el hombre creyente. Tampoco lo sabe en el sentido de que pueda conocer qué ocurre aquí en su alma y fuera del alma, cual si estuviera en condiciones de especular sobre esta alma y su destino, antes bien vive totalmente en la fe, vive totalmente en la vida, y nada puede separarle de ellas.

En Lutero, lo religioso se separa de lo mundanal-real. No existe un mundo superior, supraterreno, que pueda saberse y conocerse en sí, una realidad trascendente que se presente como algo objetivamente dado y que haya de comprenderse como tal, y de lo que el hombre pueda hacerse una imagen. (Cfs. Vorl. über 1. Mose, W. W. 43, pág. 359 ss.) El hombre no es un espectador que pretenda obtener informes de lo ultraterreno para sacar de ellos consecuencias para su destino. No quiero ver ni comprobar. Tener o no tener: tal es para él la cuestión. No entendemos "qué sea la vida eterna, pero creemos que hemos de ser partícipes de la misma". (Predigten über das 3 und 4. Kap. Joh. W. E. 46, pág. 269.) Mediante la fe alcanzamos la vida eterna (cfs. ibíd.) "Cuando la fe existe, tienes ya la vida eterna". (Ausleg. des b. 7. und 8. Kap. Joh. W. E. 47, pág. 375, 367 s. Cfs. Ausleg. des ersten und zweiten Kap. Joh. W. E. 45, pág. 406, asimismo. Un magnífico sermón de los frutos y virtud de la Ascensión... Gogarten, pág. 354.) Pero lo que el hombre busca nunca lo tendrá totalmente aquí abajo: su fe será siempre imperfecta. "Hay un arte y doctrina elevados, y ningún sabio ha podido aprenderlas o indagarlas totalmente..." (Auslegung des 6. 7. und 8. Kap. Joh. W. E. 47, pág. 322. Cfs.

Ep. Gal. W. W. 40 i, pág. 345.) Pero en este mundo que debe conquistarse. "Tengo ante *mí* la vida eterna. Si no la alcanzo aquí en la tierra, no se me dará allí nunca más, sino que tiene que alcanzarse y conquistarse en este cuerpo..." (Ausleg. des 6. 7. 8. Kap. Ev. Joh. W. E. 47, pág. 367 c.)

Sólo en la otra vida encontrará paz el hombre (cfs. ibíd., pág. 369 s.) Pero esta vida ultraterrena no es tampoco para el cristiano creyente una cosa que pueda presentarse simplemente como un estado existente en sí y describible como tal, sino que sólo adquiere su verdadero sentido y su significado comprensible en la fe cuando se la refiere a la vida humana, con su problemática especial. Al igual que el infierno no es otra cosa que la mala conciencia, también la buena conciencia es el "paraíso y reino de los cielos". (Verantwortung der aufgelegten Aufruhr: 1533. Cfs. Th. Karnack, loc. cit. vol. II, pág. 31.) Bienaventuranza significa estar redimido.

### *El yo religioso y el hombre del Renacimiento*

En el Renacimiento italiano tiene la antropología una importancia totalmente central. ¿Qué es el hombre? Esta es la cuestión que en él se plantea a cada paso. Filósofos, poetas, artistas, magos y astrólogos le presentan al hombre su imagen. Se trata de decir al hombre quién es él, de darle conciencia de su esencialidad y de su valor. Este primado de lo humano, esta referencia primordial a una representación del hombre aceptada como inconclusa, desaparece en la vivencia de fe de Lutero. En su lugar, aparece el yo creyente como dato en modo alguno susceptible de generalización, de reducción a otra cosa. El hombre no dice en este caso: Yo soy un hombre, sino que dice a secas: Yo. *Yo* tengo a Dios. El hombre creyente no puede hablar absolutamente de otro modo. No: el hombre tiene, sino: Yo tengo. Yo puedo saber que Cristo se sacrificó para los hombres, para el hombre, pero sólo puedo *creer* en el Cristo que se sacrificó para mí, para nosotros. Y me refiero a mí mismo tal como vivo y muero, y no a una representación cualquiera del hombre que pueda entenderse con referencia a otra representación: Dios. Lo que entra en juego en este caso no es mi saber del hombre, un

autoconocimiento en virtud del cual me sepa principalmente hombre y que hasta cierto punto constituya un presupuesto de la fe. La fe es, en este sentido, sin presupuestos. Lo único que presupone es a mí mismo, como personalidad que vive y sufre. Yo soy — yo creo, sin que en modo alguno el: yo soy, haya de conducir, a su vez, más allá de sí mismo, a una definición del ser que *es* aquí, tan poco como la fe en el Tú divino a una definición del ser divino. Este yo de la fe no necesita de ninguna interpretación general de esencia. El camino no lleva del hombre al yo, antes bien el yo es lo primario, que no encuentra su complemento en una definición mundanal de la esencia del hombre sino en la referencia a un Tú religioso.

En Lutero se expresa directamente el yo sin el intermedio de modos de representación antropológicos: este yo mismo, y no el hombre tal como, visto en cierto sentido desde afuera, puede determinarse según su naturaleza como ser que consta de espíritu, cuerpo y alma, como lo define Lutero siguiendo a San Pablo. (Cfs. Lutero, Vorl. über den Romerbrief, übertr. von Wilwein, pág. 449.) El que se dirige a Dios no es el yo en cuanto ser mediador o el yo como microscosmos, antes bien yo a secas rezo a Dios para que éste llegue a ser *mío*. Lo que afirmo en la fe, parte siempre de mí aunque pueda ir mucho más allá de mí. Existe solamente en tanto parte de mí: Partiendo de lo humano como tal, no puede creerse.

No se trata en este caso de que un individuo haya de diferenciarse de otro en su peculiaridad. No creo yo otra cosa ni en otra cosa que los demás. Pero yo, yo a secas, creo. Este yo creyente no puede definirse desde otra parte, como ocurriría si en cierto sentido pudiera el yo desprenderse de su yo-idad e incorporarse al mundo de los objetos. Es lo que ocurre cuando yo no hablo de *mí* sino del hombre. Entonces el hombre es para mí figura, imagen, y puedo reconocerme en él. Pero yo, tal como me siento en la fe, me mantengo fuera de la imagen. No necesito de ninguna definición general, de la clase que sea, para comprenderme en mis relaciones con Dios. Es más, no habría modo alguno de deducir este yo de una generalización ni de entenderlo desde fuera. En cuanto tal, no es objetivable. En cuanto yo religioso, se sustrae a la esfera del conocimiento; en el pensamiento no se convier-

te en un él. En la fe sigue el hombre siendo yo, un yo al que no se contrapone un no-yo sino el Tú divino. El hombre no se ve enfrentado con un mundo impersonal-suprapersonal sino que se halla en una relación de fe con el Dios personal, con Jesús, con el Dios-hombre. Hombre y Dios, yo personal y tú personal: todo lo que no entra en esta relación concebida personalmente, carece de lugar en esta concepción. Entre el yo y el Tú divino, no hay ningún tercero, ni el "hombre" ni tampoco el mundo. "Todo eso es una sola cosa...: Dios, Cristo y Tú". (K. P. Taufe Christi, Matth. 3, 13 ss. Th. Harnack, loc. cit., vol. II, pág. 353.)

Del mismo modo que para el hombre creyente no hay un conocimiento de Dios, tampoco hay para él un autoconocimiento del hombre, distinguible de la relación de vivencia cristiana, en que yo pueda presentarme como tal yo. *Nam Theologiae proprium subjectum est homo peccati reus ac perdittus et Deus justificans ac salvator hominis peccatoris* (En. Ps. LI. W. W. 40 [2], pág. 328). Este es el *homo theologicus.* (Cfs. Disp. de Homine W. M. 39 i, pág. 176). Nada saben de este hombre los filósofos. *Ideo si comparetur Philosophia seu ratio ipsa ad theologiam apparebit nos de homine paene nihil scire.* (Ibíd., pág. 165. Cfs. también, Auslegun des 1. und 2. Kap. Joh. W. E. 46, pág. 87). No se trata en este caso de un puro saber del hombre, antes bien el autoconocimiento humano es a su vez, en este sentido, un acto religioso. Conocerse a sí mismo significa para el hombre conciencia de sí mismo como pecador, significa contrición. (Cfs. Ep. Gal. W. W., vol. 1, 231, 224). No simplemente: establezco en términos generales que los hombres son pecadores, sino que se trata de la vivencia religiosa de mí mismo como pecador. Pero entonces es esencial que el hombre se obstine en esta conciencia del pecado y no se considere ni intente comprenderse fuera de su relación con Cristo *...ea enim est miseria humana, quod in tentatione aut morte statim relicto Christo consideremus vitam et facta nostra* (ibíd., pág. 282). Por el contrario, el hombre tiene en que encontrar de nuevo en sí mismo a Cristo. *...Sic Christus manet in me et ista vita vivit in me, et vita qua vivo est Christus* (ibíd., pág. 283).

La antropología del Renacimiento intenta determinar en el mito la misión del hombre en el mundo y frente al mundo. En la concepción luterana basada en la fe, ya no hay lugar para el pensamiento mítico-cósmico. Todo se desenvuelve en el marco de la realidad de la vida humana. Dios escucha a los hombres. Dios participa en todo lo que les afecta; Dios lo manda que se lo cuenten todo. No les habla de otros mundos de los que nada pueden saber; les habla de *su* mundo, de su vida. *Vivo*: había dicho San Agustín. La certidumbre que para el hombre tiene la vida, constituye para él el punto de partida de todo pensar. También para Lutero es una cosa pura y simplemente primaria esta certidumbre de la vida. Esta conciencia de la vida no se refiere simplemente a la existencia del hombre sino que abarca todo cuanto el hombre experimenta y todo cuanto puede relatar, la vida personal. Por lo tanto, tampoco puede haber un desprenderse de esta vida en vista a formas de vida más altas, "más reales". Ya no se trata de vivir "más", sino de vivir totalmente esta vida en la fe. El hombre está indisolublemente unido a esta vida. Dios no conoce sino a este hombre que vive su vida. Dios no le conoce como figura mítica, sino que le conoce solamente como el que es en este mundo: el hombre de esta vida.

Se encuentran también en Lutero los motivos de que se vale la antropología del Renacimiento para adjudicar al hombre una posición especial en el mundo: el hombre como microcosmos (cfs. Vorl. über 1. Mose W. W. 42, pág. 51), el motivo bíblico: el hombre como dueño de la tierra (cfs. Disp. de Homine, W. W. 39[1], pág. 175). Pero estos motivos no conducen a Lutero a especulaciones míticas sobre el hombre y su destino. El hombre no es divinizado. "Mucho se ha escrito de que el hombre debe ser divinizado, y se han hecho escaleras para que el hombre suba al cielo y otras cosas por el estilo". El verdadero camino "para ascender" es "que todo cuanto hables, pienses, andes, en suma, toda tu vida, sea absolutamente divino". (Predigt. 16. So. n. Trin. Ep. Ephes. 3, 13-21). Importa no perderse en especulaciones, antes bien volver siempre a sí mismo, a la vida. "Mira hacia abajo, a cómo está tu

corazón". (Serm. üb. Matth., pág. 13. Gogarten, loc. cit., pág. 157). En consecuencia, tampoco se trata de intentar leer el futuro en las estrellas. (Cfs., sobre esto, Warburg, Historisch-antike Weissagung in Wort und Bild, en Sitzungsber. der Heidelb. Ak. d. W., 1920, y Lutero, Vorrede zu Joh. Lichtenbergers Weissagung W. W. 23, pág. 11.) El hombre tiene que confiar en Dios y atenerse al Dios que le ha sido revelado por Cristo (cfs. Ep. Gal. W. W. 40[1], pág. 79), al Dios que conoce al hombre y escucha sus plegarias (cfs. ibíd., pág. 360; cfs. Vorl. üb. I. Mose W. W. 44, pág. 591), al Dios que habla con nosotros, con cada hombre en especial (cfs. ibíd., 43, pág. 240).

Lutero desmintió al hombre en cierto sentido. El hombre luterano dejó de ser un ente terreno determinado por el destino. Ya no se trata de dos potencias mundanales, Dios y el hombre, míticamente definibles. El hombre ya no asciende a Dios. Su peregrinaje por los mundos hacia Dios, ha terminado. Para encontrar a Dios ya no necesita trasladarse a otras esferas, supraterrenas; ya no necesita ilustrarse y transformarse, ni aspirar ya a una esencia anímica superior para aproximarse a Dios. Ya no asciende a Dios; Dios desciende a él, Dios le acepta como este hombre, como el hombre que es en su existencia terreno. Le quiere a él, no sólo a su alma, a un alma mítica que ya en la tierra perteneciera a otro mundo. Existe solamente la vida humana como cada cual la siente, no la vida humana como la interpreta el mito.

El hombre permanece donde está. No va más allá de sí. Ya no hay un arriba y un abajo, ni en el mundo ni en el hombre. El camino que en Lutero conduce a Dios, no saca al hombre de la tierra para llevarlo a regiones superiores. Para subir al cielo no necesita el hombre abandonar la tierra. Su Dios está aquí. No tiene porque buscarlo primero en lo infinito. Dios está a su lado; lo tiene todos los días. Existe sólo Dios y la vida humana, el hombre indisoluble unido a su vida y el Dios de esta vida.

Con ello se hundía todo este edificio del mundo con sus estructuras, con su jerarquía de valores, con sus distintos reinos. El hombre está a solas con Dios. El hombre afirma su vida, en la que están de lado él mismo y su Dios colaborando juntos: Dios como Dios personal y no como divinidad, el hombre como hombre y no como alma supra-

terrena. Cristo es el Dios en figura de hombre. ¿Cómo iba el hombre a querer ser más que hombre? Cristo vivió esta vida; la vivió como hombre. El hombre afirma la vida en Cristo, la vida de este mundo. Entre Dios y el hombre ya no hay el mito. La vida humana es una cosa existente en sí, centrada en sí, no *una* forma de vida entre otras posibles: la vida con todo su contenido, con todo lo cotidiano, personal y singular vivido en este mundo. No es un reflejo de ninguna otra cosa: es esta vida real tal como la experimenta el hombre y tal como se le presenta en cuanto vida personal, precisamente *su* vida.

Esta vida personal en sus relaciones con Dios, es un último. Todo lo que afecta a esta vida, lo que ocurre en esta vida, adquiere en virtud de esta preferencia una dignidad religiosa, contra la cual no puede erigirse ninguna especulación cósmica sobre la vida como tal. Y esto afecta también a todo lo que pertenece a esta vida, a lo que, a su vez, se convierte en contenido de esta vida. El hombre está arraigado en esta vida. Es el hombre de esta actividad, de esta profesión, de esta familia. Dios le conoce a él, no a un alma desprendida de todos sus vínculos terrenos; Dios quiere que él sea el que es. No una esencia cualquiera cósmicamente concebible, sino este hombre, tal como existe, se dirige a Dios. Sólo este hombre que vive *su* vida puede ser hermano de Cristo.

Todos estos hombres, tal como viven y obran en el mundo de Lutero, no son símbolos de algo que no sean ellos mismos sino que sólo lo representen. Todos hablan de sí a Dios en su calidad de hombres personales y le hablan de todo lo que les pasa. No le importa a Dios si esto es también una cosa importante en sí. Importante, lo es todo precisamente por su referencia a Dios.

Mi Dios, el único Dios del que yo sé, del que yo puedo saber, existe para mí. Me conoce a mí, no al mundo. Ha penetrado en mi vida, y esta vida no necesita ya enfrentarse con el mundo; ni justificarse ante el mundo. ¿Qué me importa ya a mí el mundo si tengo a mi Dios, si el propio Cristo se ha hecho hombre? Dios me acepta tal como soy y vivo; me deja donde estoy. Mi vida es esencial para él ¿cómo no iba a serlo? ¿Y qué importa el gran mundo con todos sus misterios frente al hecho de que yo tengo mi Dios y que este Dios es el Dios de mi vida?

En este valor propio que a la sazón adquiere la vida en Dios, estriba uno de los momentos decisivos para el desarrollo de la concepción de la vida. La senda no va ya del mundo a la vida, como tampoco del ser mundanal hombre al hombre tal como éste se siente a sí mismo. La vida se consolida en sí misma, y con ello adquieren su importancia propia las distintas actividades de la vida, importancia que nunca habrían podido adquirir en base de la consideración del mundo como tal. Dios ve, afirma, quiere todo eso. Está en la vida del hombre, de todo hombre individual, presente por doquiera.

El hombre del Renacimiento dirige al mundo la pregunta acerca de sí mismo; busca su imagen en el engranaje universal de todos los seres, o bien plantea las cuestiones que le afectan a él mismo y a la configuración de su vida, en cuanto hombre que en cierto sentido ejerce su derecho dimanante del interés natural de la vida a preocuparse de sí mismo y a delimitar, en consecuencia, un círculo de problemas que le afectan a él mismo. Pero el hecho de que la cuestión se plantee partiendo del hombre no significa en sí para éste una supresión del primado del mundo. El mundo subsiste; sigue siendo el conjunto aun cuando yo, el individuo, me aparte de él para circunscribirme a mi vida propia y a estudiar mis problemas propios. Si luego me plantean la cuestión acerca de qué sea yo propiamente de "especial" en el mundo, la pretensión de ser algo especial nunca podré justificarla partiendo de *mí*, sino sólo de una cualidad esencial del hombre, determinable generalmente. El hombre como tal es una cosa especial; desempeña en el universo una función que le ha sido prescripta por Dios. Pero el hombre de que se habla en este caso, no soy yo mismo, en el sentido de que adquiere sentido y significación partiendo entonces de esto todo cuanto es vivido por mí de un modo puramente personal. En cambio, según Lutero, a Dios le hablo yo de mí, y todos los demás de sí mismos. Por lo tanto, ya no es posible que yo interprete mi vida en base de ningún mito cósmico. La fe destruye el mundo mítico en base del cual pretendía el hombre interpretar su esencia y definición. Eso se debió a Lutero. Todo ese mundo se hunde. ¿Qué le importa al hombre que encontró a su Dios todo lo que del mundo pueda referirse? Todo esto no existe para el

hombre creyente o todo esto existe solamente para que el hombre se refugie en sí mismo y en su vida para allí encontrar de nuevo a Dios.

El hombre está directamente enlazado con Dios. Todos nos sentimos a nosotros mismos en nuestra relación directa con Dios. El Dios de Lutero, tal como él lo concibe en Cristo, es el Dios que se halla cerca del hombre, aunque nunca estará lo bastante cerca, totalmente incorporado a esta vida. Este tener para sí, significa fe. El Dios en que yo creo, es mi Dios, el Dios de este yo. Dios sabe de mi existencia y yo de la de Él. El Dios del cristiano está a solas con todos y cada uno de los hombres. Y todo hombre está a solas con el Dios que se nos apareció en Cristo. A todos se nos dio para que nos fuera propio. "Mira, cuando tú concibes el cristianismo como don tuyo, como dado a ti en propio, y no dudas de ello, eres entonces un cristiano". (Ein klein Unterricht... Gogarten, loc. cit., pág. 5. Cfs., también Predigt am Tage Petri und Pauli... Matth. 16, 13-19 ibíd., pág. 11.) ¿Qué poder le ha de quedar aún al mundo? *Fidelis plane est... victor mundi... Sic unusquisque Christianus implet coelum et terram fide sua, ut praeter eam nihil videre possit.* (Ep. Gal. W. W. 40[i], página 390).

X

# EL HOMBRE HUMANISTA

## BOVILO

### *El mundo espiritual*

Si la tendencia de Nicolás de Cusa era de separar el hombre de la jerarquía cósmica de valores y colocarle en una relación de valor directa (que se bastara a sí misma) con Dios por medio del hombre Cristo, para los representantes de la antropología renacentista italiana se trata de definir la especialidad de valor del hombre en base del mundo estructurado según gradaciones de valor. Unas veces, el camino lleva al hombre religioso, tal como encuentra su última elaboración en Lutero; otras veces, a un nuevo mito del hombre como expresión de una conciencia del mundo modificada. Unas veces siente el hombre en la relación yo-Tú que le une con Dios, su condición de incomparable con todos los demás seres determinados solamente por el mundo y la naturaleza; por otra parte, se enfrenta con el mundo y plantea el problema del hombre en sus relaciones con el cosmos.

La cuestión del valor cósmico del hombre, contestada en la academia florentina y en la escuela de Padua partiendo de puntos de vista opuestos, se plantea también en el Renacimiento francés, encontrando en él, en Bovilo, una solución que en cierto aspecto constituye una superación de la dialéctica que prevalece en los modos de concepción antropológica del Renacimiento italiano. La problemática de la definición valorativa del hombre está condicionada de antemano en el Renacimiento por el hecho de que el hombre, cualquiera que sea el valor que a sí mismo se atribuya, no puede considerarse, sin embargo, como un

supremo. Se encuentra condicionado por su cuerpo, es mortal y sus facultades cognitivas son limitadas. Y aunque se sienta dueño de esta tierra, eso sólo afecta precisamente a su existencia en un sector delimitado del universo. Sabe que hay otros mundos superiores y seres que viven en esos mundos, ofreciendo una exposición pura de lo que en él mismo no aparece más que en forma confusa. Estos seres superiores poseen ya por naturaleza aquello a que el hombre aspira, y el afán que éste siente, le confirma cada vez de nuevo que en esta especie de ser esencial, en comparación con su propia cualidad y modo de existencia, estriba lo más elevado.

Ahora bien, ya Ficino y Pico della Mirandola no consideraron que el valor del hombre estribara en ser esencialmente definible de una vez para siempre, sino que desplazaron ese valor al afán mismo del hombre. Para ellos, en consecuencia, no se trata de la definición de las relaciones entre dos modos de ser, sino de la comparación de valores entre una fase de perfección concebible de un modo estático y la aspiración a llegar a ella. Con ello se desplaza el problema de la valoración cósmica del hombre. Al poner en juego el factor dinámico como motivo característico del hombre, se impone un nuevo punto de vista valorativo. En este aspecto, la vida humana se presenta como una cosa incomparable. Dentro del engranaje del mundo se le ha asignado al hombre un lugar que sólo él puede ocupar, pues el hombre no sólo es el ser que por voluntad propia puede elevarse a lo ya concedido a seres superiores, capacitándole su propia dinámica para empresas que sólo él puede llevar a cabo, sino que, además, tiene que desempeñar, frente al mundo, misiones dimanantes de su posición especial en el conjunto cósmico.

Pero el hombre no encuentra propiamente su ascensión en el cumplimiento de las funciones que se le han asignado frente al mundo, sino en el afán ilimitado que le lleva por encima de todo lo terreno. Frente a la afirmación del hombre en la función que ha de ejercer aquí en la tierra, se encuentra, al fin y al cabo, la superación de todo lo terreno. En este aspecto, el hombre será siempre un forastero en la tierra, cualquiera que sea la dignidad de las funciones que en ella ejerza.

Fuente a esto, la tarea que ahora acomete la escuela de

Padua, será el dar expresión a lo que une al hombre con el mundo. En virtud de su esencialidad espiritual, el hombre está asignado a este mundo. No puede ser nada más que el mundo que él piensa, el único en que puede desarrollar su pensamiento. Él es el ser de esta modalidad de pensamiento. Su modo de pensar lo ata a este mundo. Su valor espiritual se define por el valor de este mundo. No puede desprenderse de este mundo, sumirse en otro mundo superior, como si este mundo fuese una cosa casual frente a la esencialidad humana. No es el hombre el ser de otro mundo que sólo more en éste a causa de su cuerpo y cuya verdadera destinación fuese elevarse por encima de este mundo. No puede ser más que hombre, y ser hombre, sólo en este mundo y por este mundo adquiere un sentido.

Si comparamos ahora la antropología de Bovilo con las interpretaciones de Ficino y Pico della Mirandola y con las afirmaciones de Pomponazzi, que sólo más tarde fueron publicadas, vemos que en aquel autor aparecen indisolublemente enlazados los dos motivos que se separan en la dialéctica del Renacimiento italiano: la unión con el mundo y la ascensión del hombre. Precisamente cuando ejerce la actividad que le ha sido asignada en el plan de los mundos, logra el hombre encumbrarse a sí mismo. Tiene su mundo y está inseparablemente unido al mismo. No se eleva por encima de este mundo, sino que lo acepta en sí y realiza su sentido. Su misión consiste en espiritualizar todo cuanto le ofrece el mundo de los sentidos, traduciendo lo sensible a lo inteligible y enlazando entre sí de esta suerte a los dos mundos. Él es el último nacido; es el ojo que todo lo contempla. Es el espejo de todo. (De Sapiente, en Cassirer, Individuum und Kosmos in der Renaissance, 1927, pág. 343, 353, 355.) Pero sólo por medio de su actividad espiritual logra conquistar lo que se le ofrece. Su espíritu se llena con todas las imágenes; él mismo adquiere formas diversas para apropiarse de todas las cosas. Lo recibe todo para hacer que todo pase a él. Recorre el vasto mundo para comprenderlo todo en intelección mental. (Lib. De Sensu, 1510, fol. 44; De Intellectu, I, 7.) Todas las imágenes de las cosas se vierten en él haciéndose en el espíritu. Se forma un mundo segundo, el mundo del recuerdo, en el que las cosas descansan yuxtapuestas y encuentran nueva unidad. (De Intell. fol. 10;

cfs. Ars Oppositorum, fol. 85.) El espíritu se crea este mundo segundo para volver a encontrar en él, para que le sea presente, todo cuanto se apropia del mundo visible. (Cfs. De Intell., fol. 17.) Gracias al intelecto, las cosas del mundo de los sentidos llegan al mundo humano-espiritual. El intelecto examina este mundo, separa, compara y comprende diferencias y contrastes, y lo ordena todo. Todo se convierte para él en saber cognitivo, en un mundo de forma espiritual que de un hombre se trasmite a los demás, pues lo que el hombre adquirió de esta suerte, puede comunicarlo a los demás. *Ut homines primi omnia e mundo discere: ita secundi a primis.* (De Sensu, fol. 56.) Así se forma un reino humano-espiritual autónomo, en que se guarda lo adquirido para transmitirse en un engranaje ininterrumpido de doctrinas y enseñanzas. (Cfs., De Intell. fol. 5, 6.)

Con ello realiza el hombre su destinación, pues en virtud de ella está ligado a este mundo. Al igual que los ángeles presiden el mundo intelectual, se le ha asignado a él el mundo sensible para su dominio y perfección. Es *su* mundo, y ello no sólo en el sentido de ser el mundo en que él mismo vive, sino en un sentido mucho más íntimo y profundo: él es el alma y espíritu de este mundo; su fin último, cuanto rodea al hombre, existe para que él lo vea y lo piense. Por su naturaleza, es objeto de su contemplación y de su captación cognitiva. (Cfs. Sens, fol. 22.)

Pero todo esto no bastaría para caracterizar lo íntimo e indisoluble de las relaciones del hombre con *su* mundo. Este mundo es *su* mundo hasta tal punto que sin el hombre perdería él su sentido, y ni siquiera podría existir. Está unido con él como su cuerpo mismo lo está con su alma. Es el microcosmos, es el pequeño mundo en medio del gran mundo. Pero este gran mundo no es simplemente un mundo existente en sí y en el que hubiese sido instalado el hombre, antes bien penetra en el hombre, convirtiéndose en él en concepción o idea y realizando así su destino. Si no existiera su complemento necesario: hombre, si el hombre no lo pensara, dejaría de existir. Sería exánime, como el cuerpo abandonado por el alma. (Cfs. De Sensu, fol. 22.)

Alma, cuerpo y mundo, constituyen para Bovilo una

unidad, un todo inseparable. No sólo volverá el hombre después de su muerte a encontrar su cuerpo, sino que también el mundo le será renovado, su mundo. Sin este mundo no sería él mismo, como tampoco el alma sería hombre sin el cuerpo ni el mundo sería el mundo sin el hombre (cfs. ibíd.). En el cielo se unirán entre sí el mundo pequeño y el grande, y en duración eterna permanecerán unidos entre sí. (Cfs. De Sensu, fol. 27 s.; De Sapiente, fol. 130; Dialogi Tres, 1552; Dialogus de mundi excidio et eius instauratione, pág. 124 s.) Pero mientras el hombre permanece en la tierra, es misión suya espiritualizar en su pensamiento este mundo. (De Sapiente, fol. 130.) Este mundo era idea antes de la creación, y volverá a serlo en el espíritu humano. La luz de la esencia divina se refleja de nuevo hacia Dios. El espíritu es anterior y posterior a la creación del mundo. En su calidad de ser creado el último, el hombre lleva el mundo de abajo hacia arriba. El camino que le ha sido trazado, parte del mundo sensible, de lo corpóreo, a lo espiritual.

Todo impulsa al hombre hacia este mundo; todo proclama su misión en él. Él es el único ser dotado de razón en su mundo. Por mediación de él, el mundo inteligible está representado en el de los sentidos. Él es la razón de este mundo, el pensar de este mundo. En él, el mundo superior se halla en medio inferior. En él se forma un nuevo mundo intelectual.

Por lo tanto, su misión es pensar este mundo. No puede éste encerrarse en sí mismo; no puede pensarse a sí mismo, adquiriendo conciencia de sí mismo. Sin el hombre, sería, el mundo impensado, el mundo no consumado en sí mismo. En el hombre se reconoce el mundo a sí mismo; encuentra el camino que le conduce a sí mismo.

### *Conciencia del mundo y conocimiento de sí mismo*

El pensamiento del hombre se orienta hacia afuera, hacia el mundo. Su propio devenir, su perfección, son sólo posibles mediante el pensamiento del mundo. Su camino le conduce desde la conciencia del mundo a la de sí mismo. Su pensar está orientado hacia el mundo sublunar, antes de que pueda conocerse a sí mismo. Pensando el mundo, llega a contemplar a su espíritu. El retorno a sí mismo

sólo le está permitido al hombre una vez que se ha consumado su pensamiento orientado en el mundo, una vez se ha adueñado de este mundo exterior formulando su sentido. Antes de que pueda encontrarse a sí mismo en sí mismo, necesita reflejar en su espíritu este mundo.

*Elice ex luna solem: Ex parte totum: Ex sensu intellectum: Ex visibili invisibili: Ex corporeo spirituale: Ex eo quod extra te est, id quod tibi insitum sit: Ex mundo teipsum.* (De Sapiente, cap. L, fol. 148.) Una vez que el alma ha recorrido este mundo, reflexiona sobre su propia esencia y retorna a sí misma. Este es el camino del sabio, del verdadero hombre. Nada deja que no haya pensado. Todo se convierte en él en idea; todo en saber cognitivo, en ciencia, en un mundo espiritual. Pero esta actividad espiritual sobre las cosas, no es un último para el sabio. Al extremo de la larga peregrinación por el mundo, se halla la existencia del: Conócete a ti mismo, retorna a ti mismo. piénsate a ti mismo. Después de realizado su trabajo en el mundo y sobre el mundo encuentra el sabio en la contemplación su destinación última. Ha realizado el camino, las posibilidades que se hallaban en él y en su mundo; ha encontrado su realidad propia. Lo que en los seres superiores se presenta como algo ya dado por sí mismo, él tuvo queueárselo él mismo. Él es el fin de este mundo, el ser de la realización, el ser que desarrolla todo cuanto está en ciernes en el mundo. Es el ser que todo lo espiritualiza en sí y que por el acto de la espiritualización llega a la contemplación de sí mismo, al examen de su espíritu. (Cfs. De Sensu, fol. 22 ss.; De Sapiente, fol. 131, 147 s.)

La sabiduría es, por lo tanto, la fase suprema de la humanidad; el sabio es el hombre que se ha encontrado a sí mismo. (Cfs. De Sapiente, fol. 130.) Pero todo hombre tiene que esforzarse por no hacer abandono de su humanidad, por permanecer hombre incesantemente. *Ne homo lapidesce: ne in plantam degenera. Neve obrutesce. Homo es: sistere in homine* (ibíd., fol. 147.) De la destinación misma del hombre se deduce lo que tiene que hacer y que omitir, lo qué es para él virtud y qué vicio. (Cfs. Liber de remediis vitiorum humanorum et eorum consistentia, 1531, cap. VII.) El hombre es el ser del esfuerzo, el ser activo. No le es lícito entregarse a la *acedia*, que le priva de su conciencia y le condena a la inactividad (cfs. cap.

XXXVII). Tampoco debe caer en la idolatría que le enerva en su esfuerzo haciéndole detenerse en las cosas y desviándole del afán por el bien supremo.

Por lo tanto, todo lo que retiene al hombre, lo que paraliza su esfuerzo, el vicio, constituye un desvío de su destinación humana, una negación de su valor como hombre (cfs. ibíd., cap. XLVI). En el esfuerzo espiritual incesante estriba al propio tiempo la garantía de la inmortalidad del hombre. Nada puede la muerte contra el espíritu. (Dialogi Tres. De Animae Inmortalitate, pág. 52: De morte non metuenda carmen.) Lo imperecedero del hombre estriba en la dinámica espiritual que sigue siendo ella misma, en la *entelechia*: *...entelechia manet, mundo sublimior omni... Non ideo emoriar: plurima semper agam.* (Ibíd., Dialogus de Resurrectione secundus.)

*Ser y devenir*

Ángel y hombre aparecen en Bovilo como los símbolos de dos puntos de vista antagónicos: ser y devenir, poseer y adquirir, dato y creación. El valor del hombre no estriba en algo previamente dado por la naturaleza. El hombre no puede ser juzgado por su origen, sino sólo por su fin; no por lo que ya es en sí, sino por lo que llega a ser en cuanto se forma a sí mismo; no por lo que le ha sido concedido, sino por lo que él mismo conquista para sí. Él se crea, él es su propio destino, él se conduce a sí mismo a su destinación. El hombre es el ser siempre móvil frente al ángel inmóvil, el ser que necesita aprenderlo antes todo, que no tiene por naturaleza lo que le fue dado al ángel, antes bien debe creárselo por su arte propio.

Éste es el camino de la perfección, del devenir. El ángel es perfecto. El hombre llega a serlo. El ángel lo es ya todo. El hombre comienza no siendo nada y sólo luego lo es todo. El hombre es el ser que encierra en sí todas las posibilidades, sin que constituya una realidad determinada en sí. Es la posibilidad de todo. Nada en él es por esencia. El ángel no puede convertirse en otra cosa de lo que es; el hombre puede convertirse en todo. Es el ser que sólo se consuma en el devenir, a través de largos tiempos, en incesante transformación. El hombre es el ser que sabe, el que sólo llega a sí mismo gracias a adquirir el

saber. El ángel es el ser de lo intrínseco basado en sí mismo. El hombre: el ser activo, el ser cuya actividad se orienta hacia afuera, el ser no destinado de antemano a la contemplación sino a actuar espiritualmente en este mundo.

Este camino le ha sido prescripto al hombre por su peculiaridad espiritual. El hombre no vive en la contemplación pura. Lo que a él se le ofrece en el mundo, es motivo para su labor cognitiva. En la captación cognitiva del mundo sensible se crea por vez primera lo que no le fue concedido por naturaleza.

El hombre como ser espiritualmente activo, como conquistador espiritual de este mundo: tal es el motivo antropológico fundamental de la filosofía de Bovilo. El hombre es el microcosmos. Es un mundo en este mundo. Es la síntesis de este mundo, el ser universal. Resume en sí el mundo. Une en sí lo diferente; forma un mundo. El hombre es, pues, el ser que mira y contempla. En este sentido, el ángel no tiene relaciones con el mundo. Su mirada se dirige a Dios. El hombre, en cambio, está en este mundo; éste se le ofrece para que él lo contemple. Sin embargo, este contemplar no es un simple reflejarse del mundo, sino una función sintética que hay que consumar. La actitud espiritual del hombre no es un recibir lo dado, sino un pensar sobre lo dado, un proceso espiritual que hay que comprender gradualmente.

Con ello se expresa un valor que no puede incluirse simplemente en la serie de valores que sirve para juzgar las cualidades, definibles por su esencia, de las criaturas. Este valor estriba en el hecho, en la obra que hay que realizar, y el hecho, la obra, es, a su vez, requisito previo de la perfección humana, de la autoperfección del hombre, de la adquisición de las cualidades que en definitiva equiparan al hombre a los espíritus bienaventurados.

### *Unidad del hombre y el mundo*

El hombre es el ser que sabe del mundo, el sujeto espiritual de la ciencia. Ciencia significa en este autor engranaje de realizaciones, no una cosa dada de una vez para siempre, sino una conquista humana orientada en el pensamiento progresivo de las cosas. Es la creación propia

del hombre. *Hominis doctrina ac scientia haur est in mundo sed in eius mente.* (De Sensu, fol. 45.) El mundo es accesible al saber. *Est igitur scibile et cognoscibile universum: actu tamen ignotum et incognitum.* (De Generatione, fol. 106; cfs. también, Faber Stapulensis, Artificialis introductio in decem Ethicorum libros Aristotelis, 1542, fol. 128.) El mundo es objeto de la ciencia. No es, en este sentido, una cosa independiente. Es objeto, el objeto que en cierto sentido busca a su sujeto y lo encuentra en el hombre. Es el enlace de posibilidades que se convierte en actualidad, en realización, en el pensamiento científico.

Las relaciones del hombre con el mundo se determinan, pues, partiendo del pensamiento del hombre. Frente al mundo de los sentidos, se halla el hombre como ser espiritual. Está encima de este mundo, como el espíritu por encima de los sentidos. *Ex hac manifestum est hominem haudquamquam contineri firmamento, aut sensibili mundo: cum sit utroque major et superior. Impassibile enim est ut a minore contineatur et aberceatur in quod majus et insignius est.* (Liber De Sensu, fol. 42.) El mundo no comprende en sí al hombre; no le incluye. La relación de la parte con el todo, con la consiguiente valorización superior del todo comparado con las partes, no puede ser en este caso el elemento determinante del valor. El hombre es el mundo pequeño en el mundo grande; pero sólo en este mundo pequeño adquiere su sentido el mundo grande, sólo en él es llevado a su verdadera destinación, sólo en él se convierte en idea. Es el mundo del hombre, el mundo que el hombre piensa. El hombre sigue enlazado con él mediante su pensamiento. El mundo es lo exterior para su interioridad. El hombre no es hombre sin este mundo ambiente que le pertenece como el cuerpo a su alma. Afirma este mundo como afirma su cuerpo, o lo anima, reconociéndolo como suyo propio. Sólo en unidad conceptual con este mundo es hombre.

En Bovilo se expresa un nuevo motivo en la definición de las relaciones entre el hombre y el mundo. No se trata de la inclusión genérica del hombre en un engranaje mundial determinado de una vez para siempre por una legalidad universal, como ocurre en Pomponazzi, ni del alma que se aparta de las cadenas del mundo visible ni de sus relaciones con el mundo sensible, determinadas en última

instancia negativamente por su carácter fundamentalmente distinto, como afirman Ficino y Pico. En nuestro autor, el mundo no se ofrece siquiera como un dato existente en sí, frente al cual tome posiciones el hombre, al negarlo o afirmarlo, incorporándose a él en sabia automodestia o aspirando a más allá de él en el afán de su alma. El hombre *piensa* este mundo. Éste no puede separarse de su pensamiento; se presenta como esfera de acción espiritual del hombre, y sólo alcanza su verdadero sentido cuando penetra en el hombre, haciéndose idea en él. *Llega a ser* en su pensamiento, como el hombre mismo llega a ser en cuanto piensa este mundo. El llegar a ser del hombre y el del mundo no puede separarse entre sí. Con el hombre comienza el mundo de nuevo; se forma en el espíritu humano, se convierte en mundo del espíritu, en mundo espiritual. El hombre es el ser que piensa el mundo, que forma el mundo. El hombre, mismo no es un ser en sí y para sí; es lo que llega a ser, aquello en que se transforma al formar en sí el mundo.

Por lo tanto, el hombre tampoco es ya un forastero en este mundo, como si hubiese sido expulsado de un mundo más elevado por el que sintiera nostalgia al encontrarse en aquél. El mundo ha llegado a ser su patria. *Etenim scire te oportet, hunc mundum haud aliud esse, quam amplissimun quedam hominis domum.* (Dialogi Tres. Dialogus De Mundo excidio et eius instauratione, pág. 133.) No puede abandonar su mundo, dejar impensado lo que hay que pensar. *Perficitur enim tempor intellectus humanus; fitque continue aliud et aliud, quoad omnia factus sit.* (De Intellectu, fol. 4.) El espíritu humano tiene que pensarlo todo, llegar a serlo todo, para llegar a ser él mismo. Sólo paulatinamente, a través de las generaciones, se forma el hombre. *Factus non totus simul, sed parte post partem, id est individuo post individuum* (Ibíd., fol. 14.)

En esta antropología filosófica de Bovilo, muchas cosas resuenan a modo de anticipación mítica del hombre moderno. *Angelus intellectus est uf actus, lux, scientia, principium, immobile immediatum et natura. Humanus vero ut potentia, tenebrae, ignorantia, finis, mobile mediatum et ars.* (Del Intell. fol. 3.) En la antítesis de valor con respecto a los espíritu superiores se define el hombre mismo, se forma su autoconciencia. Se afirma a sí mismo en una

nueva perspectiva de valor, en la que la captación cognitiva ocupa el lugar de la contemplación intuitiva, la responsabilidad frente al mundo el lugar del apartamiento de lo eterno, el devenir en el tiempo, el lugar del ser en la eternidad, y el adquirir el lugar del poseer.

Así, pues, la antropología cósmica de Bovilo constituye una expresión suprema de la conciencia de poder del hombre frente al mundo. Este mundo es *su* mundo; no es sin él. Pero, al propio tiempo, en esta antropología parece que la representación del hombre comienza a disolverse de algún modo. El hombre, tal como intenta comprenderse aquí en formas míticas, ya no es el hombre tal como se siente a sí mismo o como se presenta en su experiencia de la vida. En la antropología de Bovilo encuentra una última solución el problema de la peculiaridad de valor del hombre, y, al propio tiempo, en este intento de concebir al hombre como ser formador del mundo, se pone de relieve toda la problemática de la misma antropología mítica.

### *La problemática de la antropología mítica*

El alma humana —predice Bovilo— sale a la conquista del mundo. Por doquier se apodera de cuanto le corresponde como suyo propio: de los conceptos, de las *species* de las cosas. Lo contempla todo para poder comprenderlo todo en el pensamiento y transportarlo al reino espiritual que le es propio, para que en él llegue a la perfección. En consecuencia, el hombre es el ser que en su pensamiento todo lo abarca. Pero algo se sustrae al hombre. Su reino lo es de lo finito. No puede captar lo infinito. No hay una ciencia de lo infinito.

De ahí que el Dios infinito resulte incomprensible para el espíritu humano. Todo cuanto vemos a nuestro alrededor, es creación de Dios; pero, al creador mismo, no podemos conocerle. *Finiti ad infinitum nulla est proportio ratione nulla.* (De Nichilo, fol. 68.) El hombre, como toda criatura, como todo el mundo, es como nada frente a Dios. Sólo Dios es verdadero ser y necesidad suprema; en cambio, toda criatura es sólo posible (ibíd., fol. 70). Nada es constante en ésta; está expuesta a todo cambio. Todo es

tan pronto ser como no ser. Sólo el Dios infinito permanece en el ser, sin que jamás puedan los mundos agotar la esencia divina.

La imagen del mundo de Nicolás de Cusa constituye el fondo sobre el que se desarrolla todo lo que Bovilo predica del hombre, el último ser creado y soberano del mundo de los sentidos (ibíd., fol. 75). También en nuestro autor lo último es la *docta ignorantia. Omnia quae de Deo assertiva theologia statuit, negativa resolvit ac tolit.* (Ibíd., 73.) Sólo sabiendo que Dios no sabe de nosotros, tenemos un saber de Dios.

Las relaciones del hombre con Dios se reducen, para Bovilo, a la humilde adoración del Dios desconocido y a la conciencia de que el hombre, en su ignorancia, está unido a él más íntimamente que por medio de todo cuanto pudiera ofrecerle su pensamiento en materia de notas positivas sobre la divinidad. El hombre de Bovilo no busca, a diferencia del de Nicolás de Cusa a *su* Dios. Dios se mantiene en la misma lejanía infinita con respecto a todas las criaturas. No prevalece en este autor el giro cristológico de la idea metafísica de la divinidad infinita (el motivo del Dios-hombre). Para Bovilo no se trata de indicar al hombre el camino que le conduzca de nuevo al Dios personal. Dios y hombre siguen separados entre sí. En este mundo finito, en el que ningún camino conduce a lo infinito, el hombre se ve reducido, en cierto sentido, a sí mismo. Tiene que realizar *su* obra. Crea y actúa partiendo de sí. Es *su* mundo.

Hay el mundo del hablar y el mundo del callar. (Cfs., sobre esto, Renaudet —1494-1517—, Préréforme et humanisme..., 1916, págs. 412, 481, 506, 599: sobre Lefèvre d'Etaples.) El mundo en que vive y piensa el hombre se destaca del fondo místico del reino de lo incaptable para el hombre. La misión y destino del hombre, tal como los concibe Bovilo, no pueden consistir en la contemplación de este mundo inaccesible; todo conduce más bien al hombre a este mundo de finito que le es propio y con cuya dominación intelectual se perfecciona a sí mismo. Esto no significa que el hombre no haya de seguir teniendo en cuenta el otro mundo una vez que haya encontrado en su mundo el reino del pensamiento y acción propio de él. Faber Stapulensis y Bovilo viven más bien con la concien-

cia de la presencia de lo ignoto, inaccesible, que esta más allá de todo pensamiento humano. La concepción del mundo de estos autores sólo llega a su coronación en esta representación de un mundo incaptable, infinito; sin embargo, subsiste para ellos el hecho de que el mundo, tal como es accesible al pensamiento, el mundo del hombre, constituye para Bovilo un engranaje cerrado en sí, y de que el hombre se halla en relaciones especialísimas con este mundo en cuanto reconoce en él su propia obra, su creación espiritual.

El hombre es dueño y creador de su mundo espiritual, del que es Dios. En esta divinización del hombre consiste el factor que imprime su carácter especial a la antropología de Bovilo comparada precisamente con la de Nicolás de Cusa. Para el último, Dios se hace hombre. En Jesús encuentra su perfección la humanidad. Esto es en este autor lo que en definitiva decide frente a toda especulación mística sobre la misión del hombre en el universo. Para Bovilo, el hombre se convierte en cierto sentido en Dios; pasa a ser el Dios del mundo finito. El camino de Nicolás de Cusa conduce al hombre religioso; en él, tiene la última palabra el cristiano creyente que se sabe uno con Jesús. Para Bovilo, el hombre se afirma a sí mismo en el mito de su significación valorativa cósmica. Como el hombre no tiene acceso al mundo infinito, sólo partiendo del hombre puede interpretarse su mundo, el mundo finito, el mundo del devenir quedando así separados, a su vez, los dos mundos. La filosofía y la teología, que en el sentido supremo y último no puede ser otra cosa que *divina ignorantia* (cfs. de Nichilo, fol. 74), están separadas entre sí, El hombre es creador en su mismo mundo. Crea el mundo espiritual, el mundo de la ciencia. Pero Dios no tiene lugar en la ciencia. En la ciencia, el hombre lleva a cabo la tarea de su exclusiva incumbencia. Entre hombre y ciencia existe un enlace necesario por esencia. Pero entonces Dios queda excluido en cierto sentido: Pertenece al otro mundo, no accesible a la ciencia.

Por lo tanto, el hombre cognoscente y precisamente creador en el conocimiento, interpreta el mundo como obra suya. Su labor cósmica consiste en la creación de este mundo. Su mundo no existía desde un principio. Lo que Dios había creado, es creado de nuevo por el hombre. El

hombre no sólo es el ser que *contempla* el mundo creado por Dios, como sostenía Pico della Mirandola, sino que, además, considera en el mundo su propia creación. En él surgió por vez primera el mundo que su espíritu conoce. No existía ya antes, sino que apareció por vez primera en el espíritu del hombre, y en definitiva es el hombre mismo el que en el conocimiento progresivo del mundo llega a adquirir conciencia de sí mismo.

Esta divulgación del hombre señala al propio tiempo los límites de la antropología de Bovilo. El hombre que en ello se expone, no es el hombre a secas; es el sabio, el único que personifica al verdadero hombre. Pero este sabio no puede encerrar en sí a toda la humanidad. En él se consuma solamente el hombre como ser espiritual. (Cfs. De Sapiente, en Cassirer, loc. cit., pág. 303, 316.) El hombre tiene que cumplir una función espiritual-mundanal, y sólo será realmente hombre hasta el punto en que cumpla esta función. Hombre significa en este caso espíritu. Ahora bien, en este sentido, el espíritu no es simplemente un privilegio del sabio. En todo hombre hay este impulso espiritual que le asegura la inmortalidad; por otra parte, tampoco la espiritualidad significa a su vez, en este autor, un proceso que perfeccione en el individuo singular. Las acciones espirituales constituyen más bien para Bovilo un engranaje de acción que hay que concebir en sí, un reino objetivo-espiritual: la ciencia. Pero por esencial que este razonamiento sea para Bovilo, no ofrece solución para el problema antropológico propiamente humano, el tipo de hombre interpretable en su significación cósmica, a diferencia de otras esencias, y precisamente el ensayo de semejante definición del hombre no desemboca en un valor que abarque por igual a todos los hombres, sino en una representación ideal determinada que sólo el sabio realiza en sí. En este sentido, el hombre ordinario nunca es más que un sabio imperfecto; en realidad, sólo es hombre en la medida en que se aproxime a este ideal de sabiduría. Dicho con otras palabras: no es el hombre como tal, sino sólo el hombre ideal, el que expresa el valor que este autor presenta.

La representación antigua del sabio vuelve a expresarse de nuevo en Bovilo en su entonación cósmico-metafísica. Esta representación se opone a la antropología cristiana de

Nicolás de Cusa. En Jesús se expresa la humanidad en su perfección; en él, todo hombre encuentra la perfección de lo que le es más propio, de la humanidad que le define como tal. El sabio, por el contrario, es el superhombre espiritual. Todo hombre puede reconocerse como hombre en Cristo. El sabio, por el contrario, es hasta cierto punto una *species* aparte, o, mejor dicho, es el único que tiene propiamente el derecho de llamarse hombre en el verdadero sentido de la palabra. En este punto, es también esencial para Bovilo, el hecho, sobre todo, de que el hombre sea un ente en formación, de que el hombre se forme a sí mismo. En Nicolás de Cusa, lo humano existía *ya;* se daba en todo hombre, y Jesús lo llevó en sí a la perfección. El ser: hombre, aspira a la *conservación de sí mismo,* y Jesús, como personificación de la humanidad perfecta, le ofrece *una justificación suprema de su afán.* En Bovilo, el hombre no llega a sí mismo hasta que se ha apropiado del mundo, y sólo de este modo se remata el proceso del hacerse hombre en la perfección del hombre natural mediante el hombre de afanes espirituales, en la realización del verdadero hombre. (Cfs. De Sapiente, fol. 148.)

La antropología cristológica de Nicolás de Cusa conducía a una afirmación de lo humano como tal. El hecho de ser hombre constituía un valor que se bastaba a sí mismo. En este autor se daban las bases de un humanismo cristiano. El hombre de Bovilo, por el contrario, sigue siendo una presentación ideal. No se niega que el valor humano está en ciernes en todos los hombres; pero sólo en pocos de ellos llega a la perfección. La valoración antropológica conduce en este sentido a una superhumanidad espiritual, no a una atribución de valor al mero hombre. A la tierra de promisión que lleva a la humanidad en sí a la perfección, se opone, en Bovilo, el superhombre, exponente del sentido cósmico en ciernes en el hombre, superhombre que supera en sí al hombre "natural". El hombre "ordinario" no tiene en este autor derecho alguno a un valor; éste corresponde únicamente al hombre "verdadero", al sabio.

De decisiva importancia para el desarrollo de la antropología *ha sido* esta *distinción de los modos* de representación, uno de los cuales conduce a la imagen valorativa del *hombre* en *general y* la *otra* a la del superhombre. La dialéctica de la antropología renacentista italiana se halla

esencialmente condicionada por esta diferencia. El valor que Ficino y Pico della Mirandola atribuyen al hombre, no corresponde en definitiva al hombre en virtud de sus condiciones humanas generales, sino al alma que aspira a elevarse, que se levanta por encima de la limitación terrena de la existencia humana y encuentra en la filosofía la forma en que puede vivir hasta el fin como le pide su anhelo, mientras que frente a esto, Pomponazzi busca el valor humano general en una actitud moral accesible a todos. Sin embargo, vuelve a presentarse una cosa humana general en la representación de un alma que aspira a elevarse, tal como la vemos expresada en Ficino y Pico della Mirandola, elemento humano que no se encuentra de igual modo en la representación del "sabio" de Bovilo. No sólo el alma del sabio sufre del modo de existencia terreno-corporal, sino que el alma del hombre en general aspira por la naturaleza a emanciparse de todas las trabas. El eros que todo lo asocia, puede actuar en cualquier alma. Todo amante sabe del alma que lleva al hombre más allá de sí. Con ello se da un motivo que en distintas formas sale a relucir en los poetas, incorporándose finalmente al acervo de los modos de representación y valoración determinados de un modo humano en general.

Para Bovilo, no se trata del alma que se siente directamente en su afán, sino del espíritu cognoscente que se apodera del mundo. Pero este espíritu sólo se expone de un modo puro en el sabio, en el hombre-espíritu, el único en que se revela diáfanamente la significación mundanal del ser hombre. Frente a este superhombre espiritual, que expone en sí lo humano elevado a lo metafísico, se encuentra el hombre ordinario, el mero hombre que no puede tener ninguna pretensión de ser sabio. (Cfs., por ejemplo, la manifestación de Bovilo sobre el valor de la *contemplatio*: De Sapiente, en Cassirer, loc. cit., pág. 329.) Consiguientemente, menosprecio de todas las actividades no espirituales. Cfs., sobre esto: Faber Stapulensis, Artificialis Introductio in decem Ethicorum libros Aristotelis, fol. 132 s., id., Introductionem in Logicam..., 1538, pág. 20 s.)

Así, tal como lo presenta Bovilo, el ideal del sabio no puede abarcar a todos los hombres. No todos los hombres son "verdaderos" hombres. El hombre, tal como vive y anhela, no puede reconocerse en la figura mítica del hom-

bre espíritu; es más, al fin y al cabo esta valoración del hombre ideal ha de llevar a una desvalorización de lo humano en lo que tiene de genuino. En la antropología valorativa de Bovilo llega el hombre a la más alta afirmación de sí mismo: es el verdadero Dios del mundo cognoscible. Pero cuanto más se sublime de este modo el valor del hombre, tanto más se reduce el número de los que pueden entrar en este valor. Pero lo esencial es, ante todo, que la función cósmica metafísica del hombre, en cuyo ejercicio ha de consistir en definitiva lo verdaderamente humano, no puede agotar propiamente la extensión de las distintas actividades de la vida humana. En esta acentuación exclusivista de valor de la captación cognitiva del mundo, no puede encontrar el hombre una interpretación de su vida en las variables formas que ésta adopta.

Al igual que como representante de lo humano en general, de abogado del hombre promedio, se opone Pomponazzi a Ficino y Pico della Mirandola, cabe también oponer Erasmo a Bovilo. En Erasmo, se impone el hombre como tal. *Memineris, obsecro, homines nos esse, non Deos...* (Erasmo, Op., Ep., ed. Allen., vol. I, pág. 87.) Es necesario tener constantemente presente la limitación humana. *Vero prudentis est, cum... sis mortalis, nihil ultra sortem sapere velle...* (Encomium Moriae, XXIX.). No tenemos en este autor el sabio que en arrogante aislamiento pretenda para sí la exclusividad de ser hombre en el cabal sentido de la palabra. Frente al hombre mítico sublimado, aparece en él el tipo de hombre humanista. Este tipo de hombre es el que luego será desarrollado en la propia Francia por Montaigne: El hombre intenta comprenderse, fuera de todas las especulaciones cósmicas, en su humanidad. El sentido de su existencia no estriba en el ejercicio de una función concebible míticamente, en una misión que haya de cumplir frente al mundo. Vive en sí mismo y para sí mismo. Le basta ser hombre y configurar su vida según normas humanas.

La definición que Bovilo daba del hombre, no podía por sí sola llevar a una interpretación de la vida humana en la diversidad de sus manifestaciones, tal como la que encontramos en Erasmo y Montaigne. Su importancia debe buscarse más bien en otra dirección: constituye un tránsito de la antropología del Renacimiento a una definición

del sujeto del conocimiento como tal sujeto. El hombre de Bovilo se caracteriza, en virtud de su esencia, por su función cognitiva. En ello se distingue precisamente del hombre tal como lo habían presentado Ficino y Pico della Mirandola, hombre cuya alma, en virtud de su totalidad, se apodera de las cosas, desarrollando su energía en el mundo que ha sido confiado a su dominio. Esta alma no es puramente cognitiva; se vive exhaustivamente en la plétora de su energía, animando todo lo que se le ofrece y ostentando por doquiera su poder en un mundo al que se siente superior. En Bovilo, la soberanía del espíritu se revela en el dar forma a lo dado, acto que se opera de un modo sistemático y cognitivo. El hombre, tal como le concibe este autor en la representación del sabio, es el sujeto de la ciencia. Es el substrato del pensar; es intelecto.

Esto significa que el sujeto del pensar se presenta puramente como tal en Bovilo. Se le concibe aun antropológicamente, siendo solamente comprensible en la figura del hombre míticamente interpretada. En esta figura adquiere expresión la nueva relación del mundo del hombre. El hombre ha superado el mundo; éste ha penetrado en su pensar. No sólo por su espiritualidad se halla el hombre fuera de este mundo, no sólo se enfrenta con el mismo a título de potencia independiente, sino que, además este mundo es espiritualmente dependiente de él. Carece de existencia en sí. No existe con anterioridad para que luego el hombre lo contemple e investigue, sino que sólo llega a ser propiamente en cuanto el hombre lo contempla y piensa. El hombre, el espíritu, ostenta el primado frente al mundo.

Así llega Bovilo a la representación del hombre-espíritu. En él, las dos cosas se hallan aún indivisas. El sabio es el espíritu hecho hombre. El hombre de Bovilo, el "verdadero" hombre, es el sujeto del pensamiento, sublimado. Este sujeto del pensamiento es visto aún en su unidad con la figura humana; es todavía "hombre", encontrando su interpretación mítica en el ser cósmicamente determinado: hombre, que tiene que cumplir una función determinada frente al mundo de los fenómenos y frente a sí mismo.

En el desarrollo ulterior de la filosofía se opera luego la separación entre hombre y sujeto del conocimiento; sin

embargo, ya en la definición del hombre por Bovilo a tenor de su *función cognitiva* comprensible como tal, se estaba preparando este cambio y con él precisamente el tránsito de la antropología del Renacimiento a la filosofía moderna, del mito del hombre a la representación gnoseológicamente definida del yo, depurada de toda representación antropológica. El camino de Bovilo conduce en última instancia a Descartes. El hombre, tal como intentaban concebirlo los antropólogos del Renacimiento, se transforma en un yo-conocimiento puro, mientras que la antropología sólo tenía en cuenta el ser: hombre, concebible empíricamente, y definible como ser genérico. Pero este yo vuelve a ser luego el hombre "ordinario" que nunca es totalmente hombre, ni el sabio, el "verdadero hombre", sino una tercera cosa que sólo cabe definir partiendo de sí misma y no de una representación del hombre previamente dada. Esta separación de hombre y yo, decisiva para todo el rumbo que tomará el pensamiento moderno, tiene ya importantes precedentes en la antropología cósmica de Bovilo, en la que las relaciones de hombre y mundo se definen de un modo puramente cognitivo, conduciendo, en consecuencia, a la concepción de una relación pura de sujeto-objeto, eliminando la representación de un estar dentro del mundo y de una dependencia, impuesta por ello, del mundo en que el hombre *vive*.

## ERASMO

### *Nosotros los hombres*

En la antropología cosmológica del Renacimiento, autoconocimiento significa: definición del hombre en sus relaciones con el mundo. En Lutero, autoconocimiento no puede ser otra cosa que la autovivencia del hombre en sus relaciones con Dios. *Homo cosmologicus* y *homo theologicus*: en los dos casos, la aspiración del hombre a conocerse a sí mismo, le lleva más allá de sí mismo. En Erasmo, el hombre intenta entenderse a sí mismo, tomarse tal como es y conocerse como tal. Se concentra en sí mismo e impone lo propio al hombre. Permanece en su patria humana y evita cuidadosamente todo cuanto pudiera apartarle de

ella y llevarle, más allá de sí mismo, a terrenos en que el hombre no se podría comprender ya como este hombre tal como se encuentra en la vida y habla de sí mismo.

Frente al mundo de ilimitadas posibilidades que se agita ante el hombre del Renacimiento, se circunscribe así un sector de circunstancias y modos de actividad prescriptas al hombre por su vida. Esa esfera de lo natural y acostumbrado se ofrece sin más a generaciones posteriores que parten de una idea determinada, consolidada en sí, del ambiente humano y de la vida humana. La labor de Erasmo fue delimitar lo humano-acostumbrado con el carácter de enlace de significación centrable en sí, poniéndolo en evidencia en las formas más variadas. El hombre que no tiene nada de especial, el hombre con sus múltiples debilidades y limitaciones, que se ponen de manifiesto en sus pensamientos y obras, es el que se impone en este autor. Este hombre no tiene la pretensión de fundar en cualquier otra parte la significación que él atribuye a su vida. Le basta con ser hombre. No intenta definir precisamente la realidad humana como tal, la vida, a tenor de su naturaleza o de su sentido. No se levanta por encima de la vida, sino que habla partiendo de su vida, dando expresión a sus experiencias de la vida y a las de los demás. Lo que él sintió y experimentó, lo comunica a sus semejantes, que, a su vez, le informan de las experiencias especiales por ellos hechas. De esta suerte se mantiene dentro de la vida humana y se sabe hombre entre hombres.

En la imagen antropológica que del mundo presenta Erasmo, se encuentra siempre presente también el otro; muchos son siempre los que tienen la palabra. Todos ellos tienen sus peculiaridades. Todos siguen sus inclinaciones que las hay innumerables. Ninguno admite que se le prescriban sus inclinaciones, ni ninguno obra contra su naturaleza. Cada cual debe ser tomado como es; cada cual debe ser oído cuando relata su carácter y su vida. De todas estas consideraciones y siempre de la mano de experiencias individuales, se forma luego una idea de la vida humana en la multiplicidad de sus configuraciones. No hay ningún hombre que no tenga su lugar en esta concepción; todos son humanos. A todos y cada uno se les puede plantear la cuestión acerca de su humanidad. Algunos de estos hombres especulan sobre la vida humana, intentan entender

el mundo y la vida. También esto entra en el dominio de lo humano, necesitando, a su vez, que se le entienda humanamente. El pensador no puede pretender un lugar especial en esta concepción; tampoco él puede sustraerse a su limitación humana. En virtud de su naturaleza, no puede transformarse en otra cosa que caiga fuera de la esfera de lo humano general. También el sabio sigue siendo hombre. Todo lo "superhumano" es sólo engañosa ilusión, constituye una arrogancia injustificada del individuo ansioso de separarse de la comunidad humana y de renunciar a su humanidad. Nadie puede ser más que hombre. A todos y cada uno les corresponde sentirse como *uno* de estos hombres innumerables, y adquirir conciencia de esta condición humana común.

Hay algo sólido en esta cosa humana, en lo humano tal como lo sentimos en nosotros mismos y en otros. ¿Cómo piensan, obran y sienten los hombres? Esta es la cuestión que siempre vuelve a plantearse. Cada cual debe decir de sí: soy un hombre, y, sean cuales fueren sus experiencias, permanecer en la conciencia de la homogeneidad y de la común limitación de toda vida humana. A fuer de hombre, es miembro de este mundo humano existente con anterioridad a todos los mundos que él sea capaz de imaginar y en el que él mismo aparece como variedad de lo humano general.

Existe, pues, una cosa humana a la que puede reducirse todo cuanto los hombres hacen y piensan. Nosotros los hombres —tal es la nota fundamental que resuena a cada paso en Erasmo, presupuesto de todo cuanto pueda decirse sobre la vida. Hablemos del hombre, de nosotros como hombres. Es como si después de largas peregrinaciones cósmicas, el hombre volviera a encontrarse en sí mismo. Volvió a encontrar su patria; se ve rodeado de otros hombres; les comunica a ellos sus experiencias y ellos le refieren de su vida. Es un hombre entre hombres.

*Socrates Philosophiam a coelis deduxit in terras, Plutarchius introduxit in cubiculum, in conclave, in thalamos singulorum* —escribe Erasmo (Op., Ep. ed. Allen., VI, 72; cfs., además. V, pág. 338 s.). Enseña Erasmo que el problema del hombre no puede consistir en penetrar en los secretos de la naturaleza, ni en elevarse por encima de este mundo para explorar mundos su-

praterrenos (cfs., Enc. Moriae, XXXII, XXXIX, LII) No admite Erasmo al hombre del Renacimiento con su afán por lo ilimitado (cfs., ibíd., XXXIX). Estos hombres que siempre descubren nuevos mundos, no se conocen a sí mismos (cfs., ibíd., LII). Importa hacer retornar al hombre a sí mismo. Ahora bien, lo característico de Erasmo es que esta reflexión del hombre sobre sí mismo no conduzca simplemente a un autoanálisis del hombre, a una definición del ser humano como tal, sino a una vasta concepción de la vida humana en toda su diversidad (cfs., por ejemplo, Colloquia, ed. Schrevelius, 1664; Philodoxus, pág. 664 s.). Hasta cierto punto, Erasmo toma aparte a cada hombre, se dirige a cada individuo. Todo hombre tiene su peculiaridad que el filósofo debe conocer para poder aconsejarle y ayudarle. (Cfs., por ejemplo, Coll., loc. cit.; De Amicitia, pág. 720.) ...*nam non omnibus congruunt omnia* (Op., Ep., I., 565). Pero nadie quiere ser otra cosa de lo que es por naturaleza (cfs. Dialogus Ciceronianus. Ex off. Maire, 1741, pág. 214 s.). Lo que importa es comprender a toda esta humanidad, encontrar de nuevo lo humano en cada hombre y luego hacer que cada hombre se imponga en su peculiaridad, para aproximar de esta suerte la filosofía a la vida humana.

*Humanidad*

La antropología mítica del Renacimiento iba a la búsqueda del hombre. Le buscaba en el mundo. ¿Dónde está su lugar en él? ¿A cuál de los distintos mundos pertenece? Para Erasmo, el hombre es una cosa primariamente presente. Existe. Está presente a sí mismo y a los demás. Todo hombre es importante para sí mismo. Su vida tiene para él una importancia en modo alguno susceptible de otra derivación.

El positivismo humanista de la vida parte de este hecho primario dado; pero en él no se encuentra ninguna afirmación del valor del hombre y de su vida. El hombre está lleno de flaquezas y la vida llena de calamidades. Así lo acentúa a cada paso Erasmo. Pero el punto de vista valorativo no es para él en modo alguno lo decisivo. Erasmo no dice: el hombre tiene derecho a

considerarse como una cosa importante porque precisamente la naturaleza humana constituye un valor. Esto era el punto de vista de la antropología valorativa del Renacimiento. Ahora bien, si la importancia que el hombre se atribuye a sí mismo y a su vida, no necesita de ulterior justificación cuando se parte del hombre, la cosa es distinta en cuanto se plantea la cuestión acerca del valor del hombre. Para determinar su valor, el hombre del Renacimiento se compara con otros seres y posibilidades de ser. Intenta demostrar que el hombre constituye realmente un valor en el orden del mundo, y esta idea se encuentra perfecta en la concepción de Bovilo para quien el hombre aparece como un valor sui generis y como una cosa última en virtud de la función que debe ejercer en el universo. Pero resulta que este hombre, definido por su posición de valor en el universo, no puede equipararse pura y simplemente con *todo* hombre. El hombre tal como le encontramos en la vida cotidiana, se ofrece como un complejo de valores superiores e inferiores. El hombre mítico, determinado por su valor cósmico, no puede equipararse simplemente al hombre de la vida cotidiana. Al igual que en el mundo hay jerarquías de valores, las hay también dentro de la estructura psicofísica humana. El hombre tal como se presenta en la perspectiva valorativa mítica con el carácter de ser anímico-espiritual, es ya una sublimación del hombre, es decir, un hombre que mora en la más alta categoría de valor, emancipándose hasta donde ello es posible de cuantos valores inferiores se encierran en su naturaleza. Esto lleva luego a la concepción de un hombre ideal, concepción que representó un papel tan esencial en el desarrollo de la humanidad. Según Bovilo, este hombre no es otra cosa que el verdadero hombre y el promedio, desvalorizándose lo humano general en favor de lo *verdaderamente* humano. Para Bovilo, el sabio es *el* hombre. En el sabio encuentra su realización concreta el hombre mítico, identificándose en él mito y realidad de la vida. El hombre ordinario, en cambio, nunca es totalmente hombre en este sentido. Su vida, los intereses de su vida cotidiana, su posición, condicionada siempre particular y personalmente, frente al mun-

do y a la vida, le descalifican propiamente como hombre. No es un orientador; no es realmente hombre.

Frente a esto, desarrolla Pomponazzi un punto de vista valorativo del hombre, completamente distinto. Hombre y filósofo no pueden equipararse entre sí. Pero no se trata propiamente de una afirmación del hombre como tal, sino de atribuir al hombre un dominio de valor que sea general, accesible a todos — moral. El afirmado es el hombre bueno, no el hombre como tal. Cfs., además, la posición de Pomponazzi con respecto al *hommo factivus* (De In. pág. 110 ss.). El hombre que realiza una obra determinada, ya no es pura y simplemente hombre; persigue un fin particular. Frente a esta concepción, es precisamente rasgo característico de la concepción erasmista de la vida que se conciba al hombre en el ámbito de sus ocupaciones cotidianas. La vida en toda su extensión, en la mutabilidad de sus configuraciones, se impone en Erasmo, cuando en definitiva la tendencia de Pomponazzi sigue una dirección completamente distinta: la de una moral válida para todos y constitutiva de lo humano general.

Erasmo toma al hombre tal como es, no como se presenta en su "dignidad". El hombre no puede hacer el papel de un Dios. Debe desprenderse de la ilusión de lo sobrehumano y saberse tomar a sí mismo como hombre. Así, la conciencia de ser hombre, no lleva a Erasmo a ensalzar al hombre ni tampoco a condenarle, antes bien de esta aceptación de lo humano resulta para él en definitiva una concepción de la autojustificación de las distintas figuras de la vida humana. No puede ser misión de un hombre la pretensión de hacer en este mundo un papel especial, privilegiado, buscando en la propia perfección la más alta realización de lo humano. Toda vida humana es importante. Cada cual puede hablar de sí; cada cual puede referir de sí. Erasmo habla de todos los hombres, no sólo de los pocos autorizados a hacer uso de la palabra mientras la definición valorativa del hombre fue lo decisivo.

Esta humanidad general que en todas partes impone Erasmo, no puede reducirse en este autor a una fórmula simple. Constituye un engranaje de motivos que condiciona una actitud de conjunto típica. Simpatía, amor al

prójimo, conciencia de la comunidad humana, interés por lo humano, por la diversidad de los azares de las vidas humanas, cierta ironía frente a lo limitado de la vida humana, la conciencia constante de ser también únicamente un hombre, la tendencia a penetrar en todas partes hasta lo humano, a descubrir lo humano por doquiera, a entenderse a sí mismo como hombre, a darse cuenta de su propia humanidad, la necesidad de ser sincero consigo mismo, de no jactarse de nada, humildad y prudente automodestia — constituyen, en este autor un conjunto que sigue siendo característico de la postura erasmista frente a la vida humana.

*Quid igitur superest, amice, nisi ut hominis nati, sortem humanam aequo feramus animo?* —dice Filodoxo en los Coloquios (ed. Holtze, pág. 174). Nadie puede desprenderse de la limitación humana (cfs. Encom. Mor. XXXII ss., XXXV). El alma no tiene alas para volar más allá del mundo. *Quoniam delabentibus ex coelo fractae sunt alae, si qua Socraticis fabulis habenda fides* —se dice en los Coloquios (ed. Schrevelius, Puerpera, pág. 339). Cada cual tiene sus debilidades. Es cosa propia de la naturaleza humana. *Non sum Stoicus ἀπαθής, tangor humanis affectibus* — dice Filodoxo (Coll., ed. Holtze, pág. 73). No hay ningún mortal que sea siempre sabio y perfecto (Coll., ed. Schrevelius, Alcumistica, pág. 349). Tampoco hay ninguno que sea completamente feliz. *Nihil est tam felix in rebus humanis cui non aliqua pestis se admiscet* (Op. Ep. VII, 499). Así es la vida humana. *Quid est vita hominibus, quanta doloribus mixta!* (Ibíd., I, 201). Erasmo no se cansa de enumerar las miserias de la vida humana . (Cfs. De Conscribendis epistolis. Ex off. Maire, pág. 360, 379 s. De Praeparatione ad Mortem. Ibíd., pág. 50. Enchiridion. Op. ed. Clericus. V, col. 62. Modus orandi. Ex off. Maire, pág. 65 s.) *Quid humana vita fragilibus? Quid brevius?* ¡A cuántas calamidades y sufrimientos de toda clase está expuesta la vida humana! ¡Y cuántos daños no se causan los mismo hombres entre sí! (Pacis Querella. Ex off. Maire, pág. 37.)

Así está hecho el mundo de los hombres. Tales son las condiciones comunes de la vida humana. *Eadem nascendi lex omnibus, eadem senescendi, moriendique necescitas* (ibíd., pág. 36). La vida y la muerte son comunes a todos

los hombres. En ellas se impone a la conciencia del individuo la gran comunidad humana que une a todos los hombres entre sí. Dependen unos de otros. *Adeo nihil est in rebus humanis, quod ipsum sibi sufficiat* (ibíd., pág. 15). Es una cosa natural entre los hombres que se ayuden mutuamente y se hagan bien los unos a los otros. *Hinc est videlicet, quod vulgus quicquid ad mutuam benevolentiam pertinet, humanum appellat* (ibíd., pág. 14).

### *Experiencia de la vida*

La concepción erasmista del hombre y de la vida está determinada por la filosofía grecorromana de la vida tal como ésta se siguió desarrollando en el Renacimiento. Su obra pertenece a una gran tradición, formando dentro de ella un miembro de enlace esencial entre el pensamiento antiguo y el moderno. En la filosofía grecorromana de la vida, se había impuesto el hombre como tal. En ella hablaba el hombre al hombre. Se trataba de encontrar soluciones para la vida humana concreta. En la antropología de Erasmo se planteará ahora de un modo original la cuestión de la vida partiendo de la vida misma y no simplemente del hombre como tal, como éste debe analizarse según su condición psicofísica y presentándose éste, a base de este análisis, como objeto de curación. El hombre como aparece en la filosofía antigua de la vida, sufre unas veces de una pasión, otras de otra. Se trata de conocer justamente el caso y de determinar en consecuencia las medidas curativas. Frente a ello, retrocedían los acaecimientos y las circunstancias especiales de una vida. O bien no tenían propiamente importancia más que como factores que provocaban determinadas reacciones emotivas, y por ende determinables. El contenido concreto de la vida se desvanecía, y lo que quedaba, era en última instancia un caso típico que había que atribuir a un estado pasional determinado. De esta suerte, todas las vivencias amorosas, tan distintas entre sí, eran atribuidas a un solo dato emotivo: el amor. En cierto sentido, eran sólo una ocasión para analizar este proceso en sí mismo, ejemplos en los que podía aclararse un caso típico.

En Erasmo, las relaciones del hombre con su vida son de otra indole. Para él, vida significa engranaje de vi-

vencias y no simplemente una serie de reacciones psicofísicas a los acaecimientos. El punto de vista puramente terapéutico, que aislaba del engranaje de su vida al sujeto psicofísico, resulta insuficiente para este pensador. La cuestión que se plantea, es la de la vida misma. Se trata de averiguar cómo le ha ido a cada cual, las razones de sus éxitos o fracasos, de comparar entre sí las historias de las distintas vidas, de recopilar experiencias de la vida.

Erasmo intenta entender la vida partiendo de la vida misma, en su estructuración temporal, en la sucesión de los acontecimientos. Sus hombres están inmersos en la vida. Para esos hombres no bastaría que se les diera simplemente medios para vencer ciertas emociones que como tales pueden diagnosticarse y tratarse de un modo típico. Lo que importa es su vida. Erasmo habla con ellos de toda su vida. Le cuentan su pasado, le hacen confidencias de su vida. Lo referible, lo acontecible, adquiere una importancia autónoma. El contenido de una vida pasa a ser lo esencial. El hombre no es meramente un sujeto que reaccione emotivamente ante los acontecimientos que se producen en su vida, que intente colocarse por encima de esta vida adoptando una postura racional-voluntarista; es el hombre de esta vida. Las cuestiones que le afectan, no pueden separarse del engranaje de la vida ni ser colocadas fuera de las circunstancias especiales de esta vida.

Todo cuanto el hombre piensa y hace, se incluye pues, en el curso de una vida. Este curso de vida pasa a ser lo propiamente importante. La reflexión de la vida, la reflexión sobre la propia vida, es, en este autor, un motivo que se repite a cada paso. El individuo comunica sus ideas y opiniones y al propio tiempo ello le da margen a hablar de sí mismo y de su vida. En sí sólo determinadas situaciones de la vida, determinados momentos de esta vida, son objeto de exposición. El individuo parte de ellos para relacionarlos con las ideas y sentimientos que expresa Intenta determinar en qué momento preciso de su vida está. Mira retrospectivamente el pasado y formula ideas sobre el futuro, habla de sus experiencias y proyectos y reflexiona sobre la muerte que se aproxima. Yo —este hombre, el hombre de esta vida— piensc así. Comunico algo de mí: me comunico a ti, te concedo un vislumbre

en mi vida al comunicarte mis ideas. Así me conoces a mí y a mí vida. Estoy presente en mis ideas.

*Si te ipsum non exprimis, mendax speculum tua fuerit oratio* (Dial. Ciceron. Ex. off. Maire, pág. 122). Las afirmaciones del escritor son un espejo de su alma, una expresión de su especial mentalidad propia de él. *Et hoc ipsum est, quod in primis delectat lectorem, ex oratione, scripptoris affectus, indolem, sensum ingeniumque cognoscere, nihilominus, quam si complures annos cum illo consuetudinem egeris.* El lector puede reconocer así la afinidad espiritual que le vincula con ciertos escritores (ibíd., pág. 212 s.). Así se forma luego propiamente este comercio vivo con los hombres de todas las épocas que nos dan un vislumbre en su vida y en su pensamiento. (Cfs. Epístola a Vlatten, Op., Ep., V, 340.) De ahí se hace patente la importancia que en la obra de su vida tienen las cartas de Erasmo. En ellas se comunica con otros; en ellas se expresa de un modo totalmente directo, hablando no sólo de su "ingenium" sino también de sus dolencias corporales, de todo cuanto le afecta (cfs., por ejemplo, Op., Ep., VII, 6). *Habes, mi charissime Tutor, omnibus fere de rebus Erasmi tui; nefas enim putabi si Erasmicum quicquam Tutor ignoraret* (ibíd. I, 363) Este "erásmico" se expresa a cada paso, siempre con la conciencia de que expone algo singular, cerrado en sí, individualmente necesario . *ego alius quam sum esse non possum* (ibíd. V, 227). En la vida de Erasmo se le vuelve a encontrar por doquiera; reina en ella una continuidad en la que se manifiesta una determinada situación de la vida (cfs., por ejemplo, ibíd. I, 23; V, 248 s.). El pensador no se deja aislar de su vida. Las circunstancias de la vida y las ideas se hallan en una íntima conexión. Ya más entrado en años, Erasmo tiene siempre presente toda su vida y en ella intenta encontrarse de nuevo a sí mismo. Reflexión de la vida y reflexión de sí mismo se hallan indisolublemente unidas en este pensador. Así fui yo. Así soy ahora. Intento darme cuenta de mi vida (cfs., por ejemplo, ibíd. VII, 92), entenderme a mí mismo a base de mi vida y a mi vida a base de mí mismo.

Por lo tanto, lo que Erasmo tiene presente, es siempre la totalidad del engranaje de una vida. No existe en este pensador tal hombre a secas, susceptible de ser se-

parado y analizado fuera de las condiciones especiales de su vida. En el hombre se encuentran toda clase de impulsos e inclinaciones. Pero estos procesos emotivos no pueden exponerse por sí solos como pasiones de las que el hombre hubiera de buscar remedio en el sabio que encontró el camino para permanecer en sí mismo libre de pasiones. Lo que importa son siempre las circunstancias especiales de la vida, lo característico de esta vida. La cuestión no es simplemente si alguien sufre, sino de qué sufre. El hombre de Erasmo no puede separarse de su ambiente en que se desarrolla su vida. El hombre debe ser interrogado acerca de esta vida. Lo que importa es el engranaje de la vida en el que alternan entre sí felicidad y desgracia, sin que éstas puedan separarse del conjunto de una vida, antes bien pertenecen precisamente a esta vida enlazándose en definitiva con las condiciones de la vida humana en general.

¿Cómo configuro yo mi vida? Ésta pasa a ser la cuestión decisiva. Y en esta cuestión de la configuración de la vida están contenidas todas las demás que afectan a las relaciones entre hombres que conviven, a la actividad profesional, a la vida cotidiana. ¿Qué puede sacarse de todo esto? ¿Hice bien en tomar esta decisión: ¿Qué influencia tendría tal o cual resolución en la configuración de mi vida? ¿Encontré la forma y modo de vivir que me convengan?

Todo eso no puede contestarse del mismo modo para todos ni de una vez para siempre. Cada cual tiene que buscar de nuevo la contestación, según las inclinaciones de su naturaleza, las circunstancias concomitantes y la situación de su vida en un momento determinado. Esto no impide que haya coincidencias en las experiencias de la vida de los hombres, tal como han sido fijadas en los sabios proverbios de los pueblos. Pero precisamente estas sentencias de sabiduría no son máximas que quepa deducir de un conocimiento, fundado en sí, de la esencia del hombre, sino resultados de las múltiples experiencias de la vida que cada cual cosecha para sí y comunica a sus semejantes. Constituyen un sector especial, un dominio de saber humano propio del hombre, que se va fijando a través de los siglos, se confirma en las experiencias de cada individuo y se convierte en patrimonio común.

*Maximum enim bonum mentis tranquilitas* —escribe Erasmo a John Colet (Op. Ep. I, 527). *Illam quam graeci vocant ἀπραξίαν quantum liquit, amplexus sum* —dice Glición en el Colloquium senile (Coll. ed. Schrevelius, pág. 295). En Erasmo salen a relucir continuamente motivos de la filosofía grecorromana de la vida (cfs., por ejemplo, De Contemptu Mundi, Ex off. Maire, 10, 64 s.; De amabili ecclesiae concordia, ibíd. pág. 66; Enchiridion, Op., ed. Clericus, V, 16; Ep. Op. II, 356 c). *Senecam ac Platonem tibi facito familiares; hi si crebro tecum confabulentur, animum tuum non sinet iacere* (Ep. Op., II, 356 c.).

Sin embargo, todos estos motivos adquieren ahora una significación nueva. Erasmo se dirige a sus coetáneos consciente de pertenecer a una época en todo distinta a aquellas en que vivían un Cicerón o un Séneca: *Quid? Videtur praesens seculi status, cum eorum temporum ratione congruere, quibus vixit ac dixit Ciceron, cum sint in diversum mutata religio, imperium, magistratus, respublica, leges, mores, studia, ipsa hominum facies, denique quid non?* (Cfs. Dial. Ciceron., loc. cit., 85.) Erasmo se preocupa de tener siempre en cuenta las circunstancias especiales de la vida. Para él, no se trata de dar consejos concebidos en términos generales encaminados a obtener un tipo de sabiduría fijable prescindiendo del tiempo, antes bien se propone ayudar a todo individuo a configurar su vida especial. Da a los destinatarios de sus cartas una imagen de su propio modo de vivir (cfs., por ejemplo, Ep. Op. I, 572; cfs., también, The Epistles of Erasmus by Nichols, 1904, II, 149) y aconseja a sus amigos cuando intentan encontrar el camino de su vida. No es tarea fácil acertar en este mundo. Cada cual tiene que tantearse a sí mismo para este objeto (cfs. De Contemptu Mundi, Ex off. Maire, 100 s.). Muchas veces no se encuentra la buena solución hasta después de largos tanteos (cfs., por ejemplo, The Epistles, II, 148). Para ello es de importancia que desde muy pronto se aprenda a prever toda la vida ...*adolescens collige quo senex gaudeas* (Op. Ep. I, pág. 91; cfs. Coll. ed. Schrevelius, Diluculum, pág. 623 ss.).

Se trata de examinar panorámicamente la vida. A este objeto es esencial citar ejemplos para mostrar cómo transcurrió la vida de los distintos hombres (cfs. Op. Ep. V,

Jodoco Gavero, 1523, 1º de marzo). En las sentencias de sabiduría de todos los tiempos establecieron los hombres ciertos principios en que se da expresión a las experiencias de la vida de generaciones. De la coincidencia de estas sentencias puede el hombre sacar, a su vez, las inspiraciones que le dirijan en su *vida. Quid enim probabilius quam quod nemo non discit? Quem tot aetatum, tot nationum consensus non permoveat?* (Op. Ep. I, 291.)

*Fortuna y locura*

En Erasmo, el hombre no se separa de su vida. No es un ser que quepa determinar fuera del engranaje de la vida; un ser que de por sí fuera de tal o cual modo y que frente al curso de la vida, tal como se configura para él, representara una cosa externa, casual. Es uno con su vida, con todo cuanto lleva consigo esta vida en materia de penas y alegrías, de decepciones y esperanzas. La vida aparece de esta suerte en toda su diversidad, sin que por ello constituya simplemente esta diversidad un juego caprichoso de la fortuna. La idea de la fortuna se halla integrada en cierto sentido en la vida misma en este pensador; se humaniza. Deja de ser ese poder mítico, cuya concepción había de hacer patente al hombre cómo él es traído y llevado sin finalidad. Los hombres de Erasmo no son aventureros; no son hombres que sepan relatar muchos destinos extraños. Son hombres de la vida corriente, hombres que ocupan un determinado lugar en la vida social, se ganan su sustento y buscan consejo sobre la vida.

Por lo tanto, no es en nuestro autor la lucha con la fortuna el problema que pueda llegar a ser decisivo para la vida. Se impone cautela para no exponerse a los golpes del destino. No es bueno arriesgar demasiado en el juego, ni entregarse a lo desconocido, a lo imprevisible. Pero todo eso tiene muy poca importancia comparado con la limitación de la vida frente al destino tal como es dado con la vida humana misma. El verdadero destino del hombre es la vida misma. Todas las incidencias de la vida humana encuentran en ello su base. Las aventuras, los azares, todo el ajetreo absurdo de esta vida, representa una cosa humana, caracteriza el mundo del hombre, pertenece a la come-

dia de la vida. En ésta todo resulta tan extravagante porque tenemos que habérnoslas con hombres, y éstos no pueden desprenderse de su naturaleza porque no son seres racionales abstractos ni semidioses, sino que todos ellos tienen sus flaquezas y todos ellos son de algún modo locos.

*Memineris, obsecro, homines nos esse, non deos, eaque lege natos ut omnibus fortunae casibus subiaceamus...* — escribe Erasmo en una carta (Op. Ep., loc. cit., I, 87). El hombre es un ser extravagante y complicado (cfs. Enchiridion, Op. Ep., Clericus, V, col. 11), y en todos los aspectos de la vida humana se encuentran siempre muchas rarezas y locuras. Nada tiene constancia en la vida humana. Todo cambia (cfs. Op. Ep., loc cit., VII, 464). La razón humana es demasiado débil para imprimir constancia y fijeza a esta vida (cfs. Enc. Moriae, XVI, XIX, XXXIX). La vida humana es una comedia. *Porro mortalium vita omnis quid aliud est, cuam fabula quaepiam, in qua alii aliis obtecti personis procedunt aguntque suas quisque partes, donec choragus educat e proscenio?* (Ibíd., XXIX, cfs., XXVII, XLVIII; Ep. Op., VII, 491.) De nada le serviría al hombre que quisiera rebelarse contra eso y oponerse a la vida tal como ésta es, aislándose en la soberbia. *Postuletque ut fabula jam non sit fabula. Contra, vere prudentis est, cum sis mortalis, nihil ultra sortem velle* (Enc. Moriae, XXIX). *Ut nihil est stultius praespostera sapientia, ita perversa prudentia nihil imprudentius* (ibíd.).

Es necesario observar a los hombres para entender lo que de humano hay en ellos. De esta suerte aprenderá el hombre a moderarse. *Nam rerum humanarum tanta est obscuritas, varietasque, ut nihil dilucide sciri possit* (Enc. Moriae, XLV, cfs. Op. Ep. V, 227). Nadie se conoce bastante a sí mismo. *Proinde ne quivis sibi temere rem tantam arroget, ut ipsi sibi satis sit cognitus* (Enchiridion, V, Op. ed. Clericus, col. 12). Ningún hombre tiene motivo para ponerse por encima de los demás. Es destino de todos soportar las miserias de la vida humana, y todos tenemos que conformarnos con ser hombres. *Porro miserum cur vocent, non video, quandoquidem sic nati estis, sic instituti, sic conditi, ea est communis omnium sors. Nihil autem miserum, quod in suo genere constat..* (Enc. Moriae, XXXII).

Conócete a ti mismo, significa para Erasmo: Conócete como hombre, sabe de lo humano que hay en ti, compréndete como co-hombre, como miembro del mundo de los hombres. En imágenes siempre nuevas expone Erasmo la vida humana. Le produce placer la diversidad de esta vida. Tiene ante sí experiencias de la vida de todos los tiempos y pueblos, aprendiendo en ellas a entender mejor la vida. Abarca con su mirada la esfera de lo humano y columbra panorámicamente las posibilidades que la vida ofrece, intentando orientarse en la diversidad de las manifestaciones de la vida humana.

Pero nada nos hace entender la vida mejor que la muerte. *Haec meditatio mortis, est vera vitae meditatio* (De Praeparatione ad Mortem, Ex off. Maire, pág. 43). La antropología mítica planteaba el problema de la inmortalidad partiendo del alma del hombre concebible como tal. En Erasmo, el problema de la muerte se plantea partiendo de la vida. La muerte es incorporada a lo humano. Se humaniza. Morir es, a su vez, una experiencia de la vida. También sobre esta cuestión ha sido dicho mucho por los hombres y pueden referirse diversas cosas a base de ejemplos que nos muestran cómo murieron los hombres, unos bien, otros mal.

Erasmo se plantea, pues, humanamente la cuestión de la inmortalidad humana. En los modos de representación religioso-eclesiásticos encuentra lo que no podían ofrecerle las especulaciones cósmicas: una permanencia en sí mismo, en la vida humana concreta a la vista de la muerte. Confía en Dios; confía en Cristo, en su redención. Cuenta con la ayuda de Cristo a la hora de la muerte, y su pensamiento no va más allá, pues a más no alcanza lo humano, y cuando lo humano se detiene, deja de haber problemas para el hombre.

De esta suerte se enlazan en este pensador el cristianismo y la filosofía de la vida en la idea de lo humano. El hombre permanece en la esfera de su vida, y partiendo de esta esfera se determinan sus relaciones con Dios. Dios es para Erasmo un Dios de la vida, de la vida tal como la vive el hombre, no un Dios del mundo para quien el hombre existiera sólo como ser mundanal.

En este Dios busca el hombre consuelo y ayuda. Está cerca del hombre.

En esta concepción de una relación directa de Dios con la vida humana, coinciden Lutero y Erasmo. Pero vida no significa lo mismo para ambos. Su concepto de la vida es distinto. Para Erasmo, la vida es lo "humano". Cada cual vive para sí mismo, y, sin embargo, en el fondo nunca es más que una vida que aparece en innumerables variaciones. De ahí que los hombres formen una comunidad de vida. De esta vida, de la vida humana como tal, hay que partir siempre de nuevo para entender al hombre, a todo hombre individual. Todo hombre tiene el destino de ser hombre. Y para todo hombre vuelve a plantearse la cuestión: ¿Qué has hecho de tu vida? Vida significa en este caso natural, lo propiamente humano. Para Lutero no puede haber en este sentido ninguna vida "natural". No hay ninguna facticidad de vida que como tal quepa concebir según sus condiciones fundamentales, ningún positivismo de vida, ningún primado de la vida con el carácter de dato concebible como tal y comprensible humanamente. El hombre no viene a la religión desde una experiencia de la vida que haya que interpretar en términos puramente humanos, sino que desde un principio se le presenta la vida misma como una cosa religiosa. Es de antemano *mi* vida, que vivo con referencia al Tú divino. Nada hay que Lutero deje subsistir fuera de esta relación del mío-Tuyo. Este Tú divino, tal como lo concibe Lutero, condiciona la misma conciencia de yo del hombre. En el Tú divino es el hombre yo por vez primera, este yo religioso tal como se comprende en la fe. El hombre no sólo es un ser que viva la vida humana general en estas circunstancias especiales y a tenor de su peculiaridad diferenciada, sino que, además, es el yo de esta vida.

Ante esta conciencia vital del yo, retroceden también las diferencias entre los distintos individuos, la peculiaridad de cada cual que Erasmo pone siempre de relieve (cfs., por ejemplo, Hyperaspistae Diatribes, Op. ed. Clericus, vol. X, col. 1403). No: Yo soy el que soy, porque soy tal como soy; sino: yo soy yo a secas, porque Dios me conoce, porque entre yo y Dios existe esta relación de yo-Tú. Lo decisivo en Lutero no es reflexión sobre lo

humano en general, sobre la *comunidad* que *me une* con mis prójimos, sino precisamente la representación de que yo esté a solas con Dios, de que yo haya encontrado a *mi* Dios. En Erasmo el hombre encuentra sin duda lo humano en *sí mismo*, pero no se encuentra propiamente a sí mismo en esta relación totalmente originaria con la vida tal como corresponde a la dependencia directa de esta vida con respecto a este yo, precisamente con este "ser-mío". En ese sentido cabe decir que el humanismo conduce, sí, a la máxima: Yo soy un hombre; pero no a la proposición: Yo soy yo.

En esta realización sistemática del principio: *Yo soy* un hombre, estriba la verdadera labor antropológica de Erasmo. Yo soy un hombre, no sólo en este sentido general de yo pertenezco a esta especie hombre definible en términos generales, *sino, además*, soy un hombre en todo lo que hago; experimento y sufro. Vivo la vida humana. Y precisamente lo humano adquiere su sentido propio partiendo de ella, de la vida. A partir de este *momento*, la vida se delimita *no* sólo hacia abajo sino igualmente también hacia arriba. El hombre de Ficino y Pico es el ser ilimitado hacia arriba, el ser de la ascensión ilimitada. Era éste el hombre mítico: no estaba supeditado a su vida que llevaba en este mundo. Su vida no era en este sentido nada "humano". Ahora, en cambio, ser hombre significa para Erasmo vivir humanamente. Humanidad y vida forman una conexión inseparable. El hombre no puede ser concebido fuera de su vida, de la vida humana. Y a esta vida pertenece todo cuanto constituye el mundo ambiente del hombre. No cabe prescindir de nada de cuanto constituye el contenido de la vida para cada individuo. No es posible desprender al hombre de su patria humana, ni, en cierto sentido, a título de ser mundanal susceptible de separación de las circunstancias especiales, incluirle en el orden cósmico de todos los seres. En este sentido podría decirse que Erasmo tiene una antropología de base biográfica, y esa biografía debería comprender tanto lo peculiar de este hombre como las circunstancias de la vida condicionada por el tiempo.

Vida y hombre se presentan para Erasmo como una cosa dada. Frente a este dato, el problema del valor, en su contraposición antitética de bueno y malo, no puede

ser lo decisivo. En todo hay una cosa intermedia. En todo encuentra Erasmo matices intermedios. (Cfs. Hyperasp. O., ed. Clericus, vol. X, col. 1363. Cfs. Erich Seeberg, loc. cit., pág. 74 s. Cfs., también, Hyperasp., col. 1448, 1445, 1459, 1527 s., y, además, Lutero, Die Lehre vom Unfreien Willen, traducción de Jones, editada por Gogarten, 1924, pág. 259.) Es precisamente en esta cosa intermedia que estriba lo propiamente humano-natural. El hombre no es bueno o malo, sino que el hombre es humano. Para él, como hombre, es natural ser así y obrar así. Es en esta esfera de lo natural donde el hombre llega por vez primera a la verdadera afirmación de sí mismo. Se basta a sí mismo y no necesita del Tú divino. Para Lutero, nada puede quedar en la vida humana fuera de la relación mío-Tuyo. Pero mío es el pecado. Tuya es la gracia. Una vida sin pecado, una vida que se bastara a sí misma, sería una vida sin Dios. También el hombre de Erasmo se mantiene en Dios; pero en su vida se delimita una esfera en la que el hombre se detiene en sí mismo, en su propia naturalidad.

El hombre tiene, pues, la facultad de obrar libremente, de un modo puramente humano, precisamente como mero hombre. Si se le intentara prohibir esto, ello equivaldría a prohibirle ser hombre, sustituyendo en cierto modo su carácter esencial por otro. Lo hace, porque es precisamente humano obrar así. El mandamiento ético encuentra sus fronteras naturales en las posibilidades humanas. Hay que saber tomar a los hombres como son. No es lícito partir de una imagen ideal del hombre, sino que debe partirse del hombre real tal como le encontramos en la vida.

En todo esto vuelve a ser siempre de importancia fundamental la postura positivista de Erasmo frente a lo humano. Existe precisamente la realidad humana que en definitiva hemos de considerar suficiente. Todos nosotros somos sólo hombres y debemos conformarnos con ello. Pero, por otra parte, nada nos autoriza a hacer del hombre un diablo (Hyperasp., Op., ed. Clericus, vol. X., col. 1454). *Aliud enim est odisse Deum, aliud minus quam oportet amare Deum; illud impietatis est, hoc infirmitatis humanae* (ibíd., col. 1459; cfs., también, ibíd., col. 1403). No está en la naturaleza del hombre que pe-

que, pues no es perverso por naturaleza (cfs., ibíd., col. 1402, 1530; De Taedio et Pavore Christi Disputatio, Op., ed. Clericus, V, col. 1270). El hombre, supeditado a todos los golpes del destino, a todas las enfermedades y por último a la muerte, es un ser débil y se equivoca. Los hombres son locos. Pero la mayor locura del hombre es pretender elevarse por encima de sí mismo. No le es posible salir de la limitación de su vida. Debe saber tomarse como hombre y vivirse en su humanidad.

*Ego mihi videor triplicem quendam nisum animi deprehendere in homine. Unum qui spiritus est, et non nisi ad invisibilia, ad honesta, ad aeterna nititur; alterum huic diversum, qui carnis est, et ad turpia sollicitat, quatenus turpia sunt. Tertium, inter nos duos medium, qui neque ad honesta, tamquam honesta, neque ad turpia, tamquam turpia, sed ad ea fertur, quae naturae sunt amica, ab iis resilit, quae laedunt incolumitatem, aut etiam tranquilitatem. Primus ille judicio constat et gratia, secundus depravatione, tertius naturali effectus* (De Taedio et Pavore Cristi Disputatio, Op., ed. Cler., V, col. 1287). En Erasmo se deslinda un reino en el que el hombre no es pecador ni santo, sino simplemente hombre. Esta idea de lo naturalmente humano que se encuentra a cada paso en Erasmo, conservará su importancia fundamental en los tiempos posteriores. El hombre que no quiere ser más que hombre se encuentra en su elemento en este reino de lo naturalmente humano. En el desarrollo posterior, el reino de lo puramente humano se ensancha cada vez más a costa de lo perteneciente al reino de valores religioso-ético. Al propio tiempo, adquirió luego, en el período subsiguiente, una significación de valor positiva. En Erasmo, el hombre puede ser hombre; es necesario aceptar lo humano como tal. En los autores posteriores, el hombre tiene un derecho justificado a ser hombre. Se forma un tipo profano de hombre que parte precisamente del hombre natural en contraste con el tipo de hombre definido por valores religiosos. (Cfs. ya en este sentido: Erasmo, loc. cit., col. 1499; para el desarrollo ulterior: Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen, Schr., vol. 2, pág. 77, 229 ss., y Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich, vol. I, págs. 201 ss., etc.)

Pero Erasmo da expresión al sentimiento mismo de la vida, fundamental para todas las interpretaciones y valoraciones ulteriores de lo humano: la conciencia de que hay algo que siempre vuelve a encontrarse en todos los hombres y en lo que todos nos reconocemos siempre como tales, y que como tal debe aceptarse porque precisamente es nuestro, y como hombres nos corresponde ser hombres.

## MONTAIGNE

### *El mundo y la vida*

En Erasmo, lo personal-humano se deslinda de lo cósmico. El hombre encuentra ya en su humanidad algo que se le presenta como natural, ateniéndose a ello para regular su vida. Con ello se deslinda una esfera en la que el hombre puede permanecer consigo mismo y con los demás, sin que por ello se le puedan alejar la problemática del mundo y la vida cósmicamente concebida. Es, para sí mismo, una cosa conocida, acostumbrada, aunque todo lo otro sea desconocido y problemático. Lo mismo reza correlativamente de los demás hombres. Son sus "conocidos"; son sus semejantes, son comprensibles para él, sin que necesite ir más allá de lo humano y perderse en especulaciones sobre el mundo.

De esta suerte surge entonces un reino autónomo del conocimiento de sí mismo y de sus semejantes. Este conocimiento no es una cosa que se dé de una vez para siempre. Se desarrolla a medida que progresa la experiencia de la vida. Tampoco para Erasmo termina nunca su aprendizaje el hombre. Sin embargo, lo que el hombre pone en juego, sigue siendo una cosa dada. Lo humano conserva hasta cierto punto para el hombre su cualidad de conocido. La imagen del hombre no se disuelve, sino que sigue siendo lo fijo, el punto de partida seguro para toda reflexión sobre la vida. El hombre sigue siendo hombre para sí.

Este conocimiento de sí mismo y de sus semejantes, no significa, sin embargo, conocimiento antropológico. El hombre se conoce sin duda, pero no es conocimiento

científico éste. Para conocerse científicamente, tendría que interpretar su esencialidad con respecto al mundo, con lo cual volvería a ser problemático. El mundo sigue siendo lo desconocido, y si reflexionara sobre esto desconocido, el hombre perdería precisamente esta confianza directa en sí mismo, característica de la postura antropológica de Erasmo.

Por lo tanto, tal como se concibe a sí mismo a base de las experiencias de su vida, el hombre se halla en Erasmo frente a un mundo que él no puede dominar y que le resulta extraño. Tampoco el pensamiento humano puede adueñarse de este mundo. La razón puede darnos sin duda indicaciones sobre la configuración de la vida; pero nada autoriza al hombre a ver ya en ella el factor que enlace la regulación de la vida por una parte y el conocimiento del mundo por otra. De ahí que para Erasmo sólo podía tratarse de separar de este mundo desconocido lo humano en su existencia propia y remitir al hombre a sí mismo.

En este mundo desconocido y no averiguado vive el hombre Montaigne. Su figura se destaca del fondo de un mundo con dilatados horizontes y curiosos accidentes. Todo cuanto ve, le resulta ajeno y extraño, tanto lo más próximo, junto a lo cual pasa sin fijarse, como lo lejano de que refieren los viajeros. Pero ¿qué es todo eso de que sabemos, frente a lo desconocido de que nada sabemos? Lo que aceptamos como real, es sólo un pequeño sector del vasto reino de lo posible. ¿Cómo podría afirmar el hombre que existe esto y no aquello? (Cfs., sobre esto, Montaigne, Essais, ed. Louandre, I, pág. 254.) El hombre se encuentra, pues, frente a lo desconocido, a un mundo de maravilla, en el que el hombre se halla instalado sin que se le dé la facultad de abarcar el conjunto y de descifrar qué quiere decir todo esto.

Frente a este mundo desconocido, busca entonces el hombre refugio en su propia vida. Su vida se le presenta como una cosa que se le da y está siempre presente para él. Tal como es, tenemos que mirarle, en su limitación, en su vertebración, en la peculiaridad de su curso, en la rítmica de su sucesión, en lo que tiene de perecedero y en su devenir, en su mutación y en el retorno de lo igual, en sus inicios, en su configuración progresiva, en su re-

mate. El hombre sabe que no puede escapar de sí mismo, que no puede evadirse de la vida, que no hay ninguna existencia fuera del reino de lo que le pone límites, de lo que en cada momento le condiciona, de lo que hace de él lo que es como hombre: un individuo que vive y muere, siente penas y alegrías, olvida y se convierte en recuerdo para sí mismo, vive en el momento, se dirige a lo lejano y vuelve de nuevo a sí mismo: ante él, la muerte, que, de cerca o de lejos, se halla presente por doquiera y resuene en todo cuanto él experimenta. Así es la vida, y si queremos saber qué es el hombre, debemos entenderle a base de su vida.

Sólo a sí mismo puede dirigir el hombre la pregunta de quién sea él. Él siente la vida partiendo de sí mismo; no pretende interpretarla partiendo del mundo o de Dios, sino que es tal como es. En este mundo hay lo positivo; hay lo que es nuestro. En esta vivencia autónoma de la vida estriba lo formidable del pensamiento de Montaigne. Es como si sólo partiendo de sí mismo hubiera de comprender el espíritu humano por vez primera la vida. Ya no sabe por qué ni para qué vive el hombre; sabe sólo que vive. La vida es para él una cosa múltiple y de mucho sentido. Muchas cosas contribuyen a un tiempo a hacer que cada individuo sea importante en sí y en conexión con el conjunto de una vida.

Todo esto lo experimenta el hombre como si se tratara de algo completamente nuevo, como si se despertara a la vida por vez primera. Anota lo que le contraría, porque todo le parece importante y digno de atención en esta vida. En su constante afán de aprender e indagar, todo se le hace objeto de reflexión. Él mismo se convierte en espectáculo. ¿Es él bueno o malo? Ya no es ésta la cuestión. Mira y se admira de sí mismo. No sabía que en él hubieran tantas cosas extrañas y asombrosas. Todo eso le parece inconcebible y nuevo, con muchas perspectivas lejanas y sospechas de cosas escondidas. No es su propósito captarlo en formas; le basta consignar lo que ocurrió en él, referir, narrar los hechos. La vida sigue siendo vida para este autor. El pensamiento va aparejado a la vivencia; no es una cosa supertemporal, ni general, no compendia ni ordena lo vivido, sino que aguarda y observa lo que ocurre para que el hombre sea movido

a reflexión. Aparecen recuerdos de cosas propias y ajenas, y luego se aclara diversamente lo que ocurrió. Una cosa lleva a la otra. Se trata ahora de la vida y de los hombres. Sin embargo, Montaigne retorna a sí, habla de sí y de su vivencia, habla sólo de sí, de lo que encontró, refiere sobre su vida y desea mostrar cómo es él y cómo se vio en los distintos tiempos.

Pero, ¿qué sabemos al fin y al cabo de nosotros mismos y de la vida? Nada hay aquí que sea fácil, nada que pueda calificarse unívocamente, con una palabra "Je n'ay rien á dire de moi entiérement, simplement et solidement, sans confusion e sans meslange ny en un mot..." (II, 92 s.), "Il n'est description pareille en difficulté a la description de soi mesme, ny certes en utilité" (II, 160). ¿Quién lograría avanzar hasta las "más oscuras profundidades" de nosotros mismos? Sólo fragmentariamente se nos dan a nosotros mismos. "Nous sommes touts de lopins, et d'une contexture si informe et diverse, que chacque piece, chacque moment, fait son ieu; et se trouve autant de difference de nous á nous mesmes, que de nous á aultruy" (II, 96). Tan pronto me parece ser de una manera como de otra. Aparezco a mí mismo con tal diversidad como si fuera no un hombre sino muchos hombres a la vez, sin que jamás pueda entenderme a mí mismo.

El hombre, pues, sigue siendo para sí una cosa como de sorpresa, como enigmática, cualesquiera que sean las experiencias que acumule en la vida, pues nunca logra llegar hasta sí mismo, nunca conoce los últimos fundamentos de lo que en él se desarrolla. Ve surgir y desaparecer de nuevo las vivencias, goza en su cambio e intenta captarlas en sus tránsitos. Es, a un tiempo, ser y no ser. Es su vida, a su vez, la vida en general. Es la vida en una vida individual, es el secreto de la vida tal como en cada vida se da. Pero esta vida tal como la siente este pensador, no debe concebirse como tal; sigue siendo contemplación y vivencia. No se emancipa hasta convertirse en un fenómeno independiente y como tal delimitable. Nunca es más que presente en el curso mismo de las vivencias y necesita ser siempre vivida de nuevo.

Este curso de la vida es para Montaigne lo propiamente asombroso. Se admira de lo que sucede en su alma... "I'escoute á mes resveries" (III, 103. Cfs. II, 209). Siem-

pre hay cosas raras e inesperadas de que informar· cambio de impresiones y de opiniones, ocurrencias que nos sorprenden a nosotros mismos, todo lo abigarrado y diverso del acaecer anímico. Es una materia en la que el hombre nunca termina su aprendizaje (cfs. III, pág. 327). Se observa a sí mismo y a diario advierte cosas nuevas, sin que jamás logre penetrar las últimas profundidades de sí mismo.

En consecuencia, el hombre no se conoce a sí mismo, como tampoco conoce el mundo. Su vida no es menos rara que este mundo. Tampoco en ella hay nada cierto, nada seguro. El hombre es presente a sí mismo; aprende a vivir consigo, a confiar en sí. Pero no puede decidir que sea él, ni llegar a entender lo que en él sucede.

"Ie m'estudie plus qu'aultre subiect: c'est ma metaphysique, c'est ma physique", escribe Montaigne (IV, pág. 261). Montaigne quiere presentarse a sí mismo tal como él es y vive. "I'ose non seulement parler de moy, mais parler seulement de moy: ie fourvoye quand i'escris d'aultre chose, et me desrobbe a mon subject" (IV, pág. 46. Cfs. II, pág. 170, 201). Pero para Montaigne esto no significa simplemente que se quiera exponer ahí que él era un ser especial, antes bien debe entenderse: yo experimento en mí un espectáculo raro, el espectáculo de la vida: yo vi de cerca cómo se desarrollaba en mí; lo fui siguiendo durante varios años intentando arrancarle su secreto. Esta vida sólo pudo exponerla él en forma de autovivencia. Pero esto no significa que sólo fuera él quien así experimentara, pues precisamente él no se conoce a sí mismo. El hombre no puede comprender su vida partiendo del yo, sino que sólo a base de la vida, de la sucesión de vivencias, podrá entender quién es él, aunque nunca de un modo completo ni con contornos definidos. Al propio tiempo compara su vida con otros cursos de la vida, llegando de esta suerte a la conciencia de lo que es posible dentro de los límites de la condicionalidad humana, comenta posibilidades de vida dentro de la diversidad de las configuraciones humanas. Por doquiera busca entonces si puede volver a hallar lo humano en el hombre. Lo busca en la historia; lo descubre en las opiniones de los filósofos: hombres hablan a hombres, y sus dichos, cualesquiera que sean, nunca pueden ser más que una

cosa humana. El hombre no puede huir de sí mismo, por más que se esfuerce en ser más que hombre. "L'homme ne peult estre que ce qu'il est, ny imaginer que selon sa portree" (II, pág. 400).

En tiempos posteriores se separará lo que Montaigne veía aún en unidad, la vida simplemente y mi vida, ser hombre y ser este hombre. El hombre adquiere conciencia de sí mismo en cuanto individuo a diferencia o en contraste con los demás: yo soy así, una cosa imperecedera, singular, y partiendo de esta condición peculiar mía deben entenderse todos mis sentimientos y actos. En Montaigne, una de estas cosas pasa a la otra: mi vida y la vida en general, el hombre y yo: yo, Montaigne, soy el que sintió todo esto; lo expongo tal como lo sentí; pero lo que yo sentí nunca es mío propio en este sentido de que yo pueda referirlo a mí con independencia de lo humano.

Lo humano, a su vez, el hombre en general, tampoco puede luego exponerse en sí. Generaciones posteriores querrán saber que sea el hombre y la vida para volver a hallar en el individuo lo ya conocido. En este sentido, no hay en Montaigne un saber del hombre y de la vida. El hombre no puede conocerse a sí mismo (cfs. II, pág. 405 s.; III, pág. 48 s.). Nadie puede decir qué sea la vida; nadie puede captarse como el que es, ni fijar en forma de saber delimitado en sí lo que experimentó en la vida. Lo único que podemos hacer es referir de nosotros y de los demás, exponer lo que sucedió en nosotros. Luego puede el individuo comparar lo que experimentó él y lo que experimentaron los demás, y, por último, obtener una visión panorámica de lo que ocurre en la vida para poder reflexionar sobre el conjunto de ésta, sin que jamás le sea dable trazar límites precisos ni comprender la vida en todas sus variables posibilidades.

### *Refugio del hombre en sí mismo*

"Ie n'ay vu monstre et miracle au monde, plus exprez que moy mesme: . . . plus ie me hante et me cognois, plus ma difformité m'estonne, moins ie m'entends en moy" (IV, 189; cfs., III, 117.) El mundo que rodea al hombre no le ofrece otro espectáculo más raro que el de sí mismo cuando él se contempla. Lo mismo en el alma del hombre

que en el mundo, todo es inconstante y sujeto a cambio (II, 87, 92, 97). La misma diversidad de las cosas nos atrae. "Ouy, ie le confesse" —escribe Montaigne—, "ie ne verois rien seulement en songe et par souhait, oú ie me puisse tenir: la seule variété me paye, et la possession de la diversité; au moins si quelque chose me paye" (IV, 122). Pero ¿cómo debe orientarse el hombre en este mundo en el que ni en él ni fuera de él hay nada constante? Mientras permanece en el examen de sí mismo y en los fenómenos variables, la cuestión no se le plantea. Puede bastarle entregarse al juego de sus impresiones. Pero la cosa es distinta cuando ya no se sitúa frente a la vida de un modo contemplativo, sino que quiere actuar y obrar en ella, para lo cual reflexiona sobre sí mismo.

El hombre siente como cosa extraña incluso su voluntad. Se siente extraño a sí mismo cuando recorre la sucesión de sus resoluciones y actos. No podemos comprender los enlaces que conducen de lo uno a lo otro, ni volvernos a encontrar en lo que hemos querido en las distintas épocas de nuestra vida, ni ver la unidad de nuestras variables resoluciones (fs., IV, 268). No podemos decir: yo quiero, pues ¿dónde está este yo que pudiera servir de apoyo a las vivencias variables y asociarlas entre sí en una sola tendencia? Y aunque pudiéramos hacerlo así ¿acaso sabemos qué hacemos cuando emprendemos tal o cual cosa? Entre lo que queríamos al principio y lo que en definitiva llegó a ser, las cosas que queríamos son tantas que ya no podemos reconocer a nuestra voluntad en el resultado final. Voluntad y destino aparecen mezclados de un modo peregrino sin que nos sea posible establecer entre ambos una separación. Y también nosotros, cuando quisimos esto, éramos dependientes del destino, seguíamos sus insinuaciones y nos dejábamos decidir por el azar. El hombre se cree que obra racionalmente, pero ¿acaso está seguro de su razón? ¿No es variable la razón como todo lo demás? ¿Acaso no habla de un modo distinto a los distintos pueblos y en diferentes épocas y hasta dentro del mismo individuo, que tan pronto se fija un fin como otro sin justificaciones variables? ¿Acaso podemos querer realmente algo de un modo absoluto de suerte que nos obstinemos en ello queriendo eso y no otra cosa? ¿Somos nosotros los que queremos pro-

piamente, o lo que queremos no estará más bien condicionado, como todas las demás cosas, por circunstancias que no conocemos, por fuerzas que obran en nosotros y que nosotros no dominamos, por poderes ignotos que tan pronto nos deciden de un modo como de otro?

Por doquiera nos encontramos, pues, con la acción de fuerzas desconocidas: todo es igualmente posible, lo inverosímil no resulta menos posible que lo que esperamos. Nada hay en todo eso de que el hombre pudiera decir: aquí hay un fundamento más seguro; aquí estamos más ciertos de nosotros mismos y nos conocemos a nosotros y las cosas. Ahora bien, ¿cómo ha de configurar su vida y tomar decisiones el hombre que vive y actúa en el mundo desconocido, el hombre que está también sometido a este cambio continuo de todos los fenómenos? Mientras no fue más que un espectador del espectáculo de la vida, podía serle bastante que todas las cosas estuvieran tan raramente combinadas y que en todo ello no se pudiera advertir un fin.

"Il n'y a point de fin en nos inquisitions; nostre fin est en l'aultre monde. C'est signe de raccourcissement d'esprit, quand il se contente; ou signe de lasseté" (IV, 253). El mundo aparece luego como un vasto campo en el que siempre hay cosas nuevas que contemplar y que explorar. "Le monde n'est qu'une eschole d'inquisition: cé n'est pas á qui mettra demands, mais á qui fera les plus belles courses" (IV, 21). Y, sin embargo, el hombre reflexiona entonces sobre sí mismo, adquiere conciencia de su propia existencia, de sus actos y obras en este mundo extraño, y encuentra así un refugio ante la inconstancia de todo acaecer, para protegerse de los poderes desconocidos que dominan en este mundo. Esta rareza e inconstancia del mundo se presenta luego a sus ojos como un poder ciego, incalculable en su acción y no susceptible de ser dominado por el hombre. Cautelosamente pregunta qué tiene él de propio en este mundo y en qué pueda apoyarse, y sólo se encuentra a sí mismo. "Ie n'ay rien mien, que moy" (IV, pág. 88).

Sin embargo, tampoco en sí mismo puede el hombre encontrar paz ni seguridad. Tiene que crearse primero una patria, un habitáculo, al que pueda retirarse, algo que él pueda llamar suyo propio y en donde, lejos de

los variables fenómenos pueda detenerse (cfs. I, pág. 359; IV, 144). Allí está a solas consigo mismo, se habla y contesta a sí mismo, conversa consigo de lo que tiene importancia para él y de lo que nada sabe el mundo, se acuerda de lo pasado y vive en el momento, deja que pase junto a él su vida y piensa en la muerte. Todo eso, pero sólo eso, es suyo. Si se pierde a sí mismo, sólo le queda el mundo desconocido. Y para defenderse contra el despotismo de éste, guarda algo que es suyo. Para ello necesita ser cauteloso y tener constantemente presentes los peligros, pues mucho le desvía de sí mismo amenazando su patrimonio. Su propio espíritu es un peligro para él, pues en su inconstancia y afán de buscar siempre lo nuevo, no advierte lo inmediato y sus fronteras.

El hombre debe aprender, pues, a tratar consigo mismo y a estar en sí. "La plus grande chose du monde, c'est de sçavoir estre á soy" (I, 361). Para ello es necesario que se conozca a sí mismo, y esto sólo es posible si vive en comunidad continua consigo mismo, se pregunta constantemente y se da cuenta de lo que es y de lo que le sucedió. En efecto, también el hombre es para sí mismo un desconocido, no está seguro de sí, ni sabe vivir. Su vida es para él cuestión que sólo la vida misma puede contestar. Su sabiduría es un probar la vida, una experimentación de posibilidades en lo mismo que ha vivido, un orientarse en la reflexión sobre lo que él experimenta en un momento dado. No puede fijar nada inconmovible, sino que se trata siempre en este mundo de suscitar nuevas posibilidades y configurar la vida partiendo de ellas.

De esta suerte se convierte la vida en algo propio para el hombre; éste la experimenta en sus profundidades y en su inconstancia. No podría él sondearla ni decir qué es ni qué significa; pero sabe que en este mundo ésta es suya y que en él puede crear aunque no conozca el material de que se sirve para dar forma. "J'ay mis touts mes efforts á former ma vie; voylá mon mestier et mon ouvrage" (III, 296). Lo decisivo no es en este autor el saber, sino el obrar mismo y la configuración de la vida. Conócete a ti mismo, significa para él, aprende a contemplar lo que tú experimentas —sin comprenderlo— y sabe vivir. La vida humana no es tampoco sino una parte de este universo desconocido en que todo es posible y nada cierto.

Pero con respecto a lo que es en nosotros, con respecto a nuestra vida, estamos de otro modo que con respecto a cuanto ocurre afuera. En lo primero obramos en nuestro propio dominio, damos forma a algo que es nuestro. No podemos determinar intelectualmente, ni expresar en conceptos, qué es la vida; pero podemos reflexionar sobre ella, y cabe que lo que llevamos a la reflexión en la experiencia de la vida, lo hagamos repercutir en nuestras obras y conducta de suerte que lo que es nuestro se convierta siempre en algo definitivamente propio para nosotros.

De esta suerte, en este mundo grande y vasto que él no conoce y en el que las cosas ocurren de un modo tan peregrino, encuentra el hombre un paraje en el que se siente en su elemento: él mismo. Ansiosamente vela sobre cuanto es suyo propio. Es cauteloso para consigo mismo, se consulta a sí mismo para aprender a vivir. "Mon mestier et mon art c'est vivre" (II, 161). Pero este arte sólo puede aprenderse por la vida y partiendo de la vida. La vida es para Montaigne un período de aprendizaje. Siempre aprende de nuevo el arte de vivir, vive y reflexiona sobre lo vivido. Así sabe por vez primera de sí y de la vida, se convierte en amigo y compañero de sí mismo, en espectador de sí mismo y consejero, habla de sí consigo mismo, se da consejos y sigue adelante, tomando tan pronto un camino como otro, pero siempre con cautela y considerando todas las circunstancias, para que no se extravíe y no llegue a perderse a sí mismo.

### *El mundo desconocido y el hombre*

"L'admiration est fondement de toute philosophie; l'inquisition, le progrez; l'ignorance, le bout" (IV, 191). Pero si no puede haber certidumbre alguna para los filósofos, nada puede haber tampoco que quepa rechazar de plano. Para Montaigne nada hay descartado; en todo cuanto los hombres concibieran alguna vez, ve él posibilidades. Todo esto pertenece al reino del hombre: no sólo este mundo sino todos los mundos que el espíritu del hombre concibió: reflejo de un universo en el que nada se parece a lo otro, inagotable en la diversidad de sus figuras. Nada es totalmente verdadero; pero tampoco na-

da es inverosímil. Nadie puede decir: esto es sólo ilusión: es totalmente imposible que haya realmente una cosa semejante. Lo que yo me imagino acaso fue de algún modo realidad y se encuentre de algún modo en un país lejano, en un mundo que no es el nuestro. De esta suerte se abre en Montaigne un reino intermedio entre el saber y el no-saber. El hombre vive en este mundo de infinita diversidad a modo de espectador, de vaticinador, de aventurero, que sale siempre en busca de lo insospechado y no-contemplado. "Que sçay ie?" Sabe que nada sabe; su buscar no tiene, pues, fin. Los fenómenos pasan junto a él. Ninguno se le reveló totalmente; ninguno de ellos le dio certidumbre. Su juego variable le atrae, su ir y venir, sus muchas posibilidades de interpretación.

Éste es el mundo de Montaigne. En este mundo, la naturaleza obra partiendo de sí misma en toda la diversidad de sus formas, y tan raro como el mundo de los fenómenos naturales es el mundo del hombre. Tampoco en él hay delimitación alguna, ni se agotan en él las posibilidades. "C'est un gran ouvrier de miracles, que l'esprit humain" (II, 494). Toda frontera es también en él arbitraria. El hombre no puede decir: así es y así debe ser. Lo que percibe, podría ser también de otro modo. No constituye una cosa normativa. No tiene en sí prerrogativa alguna sobre lo extraño. Es prejuicio de los hombres el querer admitir solamente lo corriente en su país y condenar lo extraño. El espíritu humano es inagotable. No hay fuerza de imaginación humana capaz de llegar a pensar algo que de algún modo no estuviera en un país lejano, en un pueblo extranjero, y nada de todo eso resulta en sí más asombroso que lo acostumbrado: tanto lo uno como lo otro son sólo posibilidades de configurar la vida humana, sin que podamos destacar lo uno o lo otro considerándolo como lo natural.

Por lo tanto, lo que los hombres tienen como normal, no será para ellos más que una posibilidad entre muchas otras infinitas. Mientras el hombre vive en una u otra parte, le rodean figuras de todos los países y tiempos, que le informan de otra vida, de usos y costumbres extraños, de remotas partes de la tierra y de cosas tiempo ha pasadas que otrora fueron también vida y constituyeron algo humano, pero que quizá le parezcan in-

comprensibles, sin que por ello pueda rechazarlas porque constituyen precisamente algo vivido, algo existente en el reino inconmensurable de las formas y figuras variables en que se despliega la vida.

Esta diversidad humana de todas las formas y configuraciones, hace que los hombres entiendan lo que ellos son: criaturas entre muchas otras, fenómenos singulares y casuales en el vasto reino de lo creado. El hombre se incorpora a este engranaje de lo natural a título de ser entre otros, como creación de la naturaleza, como individuo igual a todos los demás, que en nada se distingue de cuanto ve a su alrededor ni de lo mucho que su imaginación le presenta como posible. Pero el hombre cree en su peculiaridad; opina que la naturaleza, tal como lo creó, se propuso con él algo especial. Éste es un error, ésta es su arrogancia. Quisiera ser otra cosa que las demás criaturas y no quiere creer que también él es sólo una cosa singular, hasta cierto punto una ocurrencia de la naturaleza.

De ahí que el hombre tampoco sea una cosa conocida para sí mismo. Frente a sí mismo, se encuentra siempre aprendiendo y adivinando. Se ve a sí mismo incorporado en este engranaje de posibilidades inagotables en el que se despliega la naturaleza. Y, sin embargo, con respecto a lo que él mismo es, se encuentra el hombre de otro modo que con respecto al mundo desconocido. En lo primero, actúa y da forma; vive en una esfera en la que él se asigna fines y se decide, llegando en progresiva experiencia a algo conocido y familiar. Se hace dueño de su vida. Sin embargo, nunca puede llegar a serlo totalmente; nunca puede dominarla de tal forma que sea totalmente suya y pueda vivir independientemente de todo lo extraño. En efecto, hay algo que el hombre no domina, que irrumpe inesperadamente, y de un modo incalculable para la razón humana, en su vida. Poderes desconocidos, a los que llamamos suerte y desgracia, actúan y obran a capricho. (Cfs. III, 31; I, 165; II, 21, 139, 393.)

El hombre se ve obligado por doquiera a contar, pues, con aquello de que no puede adueñarse, que penetra en su vida y le arrebata el poder sobre su vida, con una cosa indeterminable, que no adopta forma y es incalculable en sus efectos, por lo extraño que por doquiera actúa, en

la vida de los pueblos lo mismo que en la de los individuos. Y hay algo más poderoso que todo lo demás: la muerte. Pero la muerte se ha de convertir en nosotros en prueba de lo que nos enseñó la vida. "La mort se mesle et confond par tout á nostre vie " (IV, 313). Por lo tanto, debemos familiarizarnos con la muerte, incorporarla a nuestra vida, para que deje de ser para nosotros un extraño y constituya un acompañante conocido de tiempo atrás, que nos enseñe a vivir enseñándonos a morir. "Qui apprendroit les hommes á mourir, leur apprendroit á vivre" (I, 101). Sólo entonces llegaremos a ser libres. "Qui a apprins á mourir, il a desapprins á servir...: le sçavoir mourir nous affranchit toute subiection et contraincte" (I, 96).

También la muerte se le aparece a Montaigne como una forma de la vida, no más asombrosa que todo lo demás que él encuentra en sí y fuera de sí. No pregunta por el sentido e importancia de la muerte, sino que contempla la vida, contempla la muerte, se ve vivir y morir, y esto le basta. El hecho de que esto sea tal como es y de que todo se desarrolle así en nosotros, se convierte en objeto de reflexión, sin que plantee la cuestión de cómo esto deba interpretarse por otra cosa que ya no sea vivencia humana, que ya no sea nuestra vida tal como la experimentamos cuando nos contemplamos y nos damos cuenta de lo que sucede en nosotros. La muerte existe. No sabemos qué es; no sostenemos que podamos interpretar nuestro destino. No sabemos siquiera de dónde venimos ni a dónde vamos. "Que sçay ie" en este sentido, la muerte sigue siendo algo desconocido, como todo lo demás que sucede en nosotros y que se desarrolla lo mismo dentro que fuera de nosotros.

Esta incógnita se halla constantemente presente para Montaigne. Constituye el fondo de donde se proyecta el hombre que busca amparo en sí mismo. La antropología de Montaigne no puede entenderse sin este fondo de un mundo extraño, lleno de figuras maravillosas, raras, dominado por poderes oscuros que irrumpen en la vida y deciden el destino del hombre. El sentido de todo esto, escapa al hombre, que busca salvación en lo único que puede calificar de suyo propio, en su patrimonio angostamente acotado y ansiosamente protegido, que sin duda

necesita conservar si no quiere perderse en el país desconocido que le rodea por todas partes, y no quiere entregarse a los poderes extraños que también le dominan.

El hombre ignora aún la medida de sus fuerzas. Todavía no ha ensayado en las cosas su pensamiento. Su conciencia de poder es aún muy limitada. Sólo de sí mismo y de su vida puede adueñarse en un mundo que sigue sustrayéndose a su dominio y a su previsión. Pero también aquí debe estar constantemente en guardia vigilando cuidadosamente las entradas para que no penetre nada extraño y pueda contar con un refugio, en sí mismo, frente al mundo desconocido.

Cabría aún seguir exponiendo cómo, por una parte, el factor mítico y el humanismo de la antropología filosófica de fines del Renacimiento italiano llegan a contraponerse entre sí, obteniendo expresión histórica universal en la obra de Cervantes la dialéctica que de ahí resulta (cfs., sobre esto, Toffanin, La Fine dell'Umanesimo, 1920, y Américo Castro, El Pensamiento de Cervantes. 1915), y cómo, por otra parte encuentran su unidad en el Renacimiento inglés, en la imagen poética del mundo de Shakespeare, el mito del hombre y el humanismo, hasta que luego, a fines del Renacimiento inglés, sobre todo en Donne, se convierte en motivo antropológico dominante el conflicto entre el hombre mítico-poético y el religioso, para constituir luego, a su vez, una antropología científica determinada sobre todo por puntos de vista práctico-activos. Pero estas cuestiones ya no pueden ser tratadas en el marco de esta obra, que habrá de limitarse a analizar los tres motivos fundamentales, como tales, de la concepción moderna del hombre.

XI

# PANORAMA DEL DESARROLLO ULTERIOR DE LOS MODOS DE CONCEPCION ANTROPOLÓGICA EN LA EDAD MODERNA

Conócete a ti mismo. La problemática de lo humano domina el pensamiento de los siglos en que se forma el nuevo mundo del hombre. El hombre busca comprender y se ve en figuras de distinto carácter. Pero por diversa que haya podido ser la vivencia antropológica de esta época, pueden distinguirse en ella ciertos motivos fundamentales que seguirán siendo luego de importancia decisiva en distintas variaciones de la concepción del hombre. El hombre del Renacimiento italiano sentía de nuevo el mito de su alma. Esta alma misma vivía en un mundo de posibilidades sin límite. Con el tiempo, el hombre se adueñó de este mundo gracias al saber metódico y a sus hechos. Se familiarizó con el mundo y creyó que había llegado a conocerlo. Pero su conocimiento no podía agotar lo que se operaba en su alma. Frente al mundo conocido, sigue desconocida el alma. En ella encuentra de nuevo el hombre al mito, al mito del alma en un mundo no mítico. De ahí que el motivo platónico del alma, tal como había sido objeto de elaboración ulterior en el Renacimiento, siga manifestándose en diversas formas en el desarrollo espiritual de la Edad Moderna.

Pero, además de él, adquiere entonces importancia decisiva otro motivo que había adquirido expresión en el humanismo de Erasmo. En este motivo delimita el hombre un determinado sector de la vida. No buscaba interpretar su destino; le bastaba comprenderse como hombre entre hombres. En la filosofía grecorromana de la vida,

se había dado expresión a la autonomía de la vida frente a toda especulación. Este motivo vuelve a ser adoptado en la Edad Moderna. Aunque el hombre no logre conocerse a sí mismo en sus últimas profundidades, sabe, sin embargo, de su vida. Este conocimiento de la vida debe ser desarrollado. El hombre intenta orientarse en su mundo. Encuentra entre los hombres igualdad y desigualdad. Clasifica la diversidad humana por tipos, describe estos tipos y les da expresión en forma poética. Aristóteles le señala el camino. De esta suerte tiene una visión panorámica del mundo humano. Adondequiera que mire, todo se le clasifica en los tipos previamente dados. Al propio tiempo, la filosofía grecorromana le proporciona medios para reducir a ciertas leyes fundamentales los procesos que se operan en el hombre, para llegar, así, al conocimiento de los hombres. Se forma de esta suerte la ciencia del hombre, que se incluye en el cuadro metódico general de la ciencia, tal como se desarrolla en la Edad Moderna. Entonces, si el hombre analiza su estructura psicofísica, llega, al propio tiempo, a la representación de un engranaje que responde en sí a un fin, de las funciones espirituales y corporales que se manifiestan en la vida. Lo que se expone como miembro de este engranaje, es "natural". El hombre tiene derecho a ser tal como es, a vivirse a fondo en su humanidad natural.

El hombre se reconoce, pues, como dato interpretable de un modo general y natural. Frente a eso, se pone entonces la conciencia-yo del hombre tal como se presenta a fuer de algo en modo alguno susceptible de ulterior fundamentación o deducción. Este yo-conciencia debe distinguirse también sin duda de la vivencia anímica tal como se había expresado en el Renacimiento italiano. En San Agustín se había hecho de ambos una unidad: yo soy alma; esto de aquí es *mi* alma. En la asociación que hace este pensador entre yo y el alma, sigue habiendo luego también el factor mítico-platónico conservado en el desarrollo religioso debido al cristianismo. Sin embargo el yo se siente en su inmediatidad en el Tú divino. No se qué soy; sé solamente que soy el que soy. En Lutero, la personalidad humana y la divina se hallan directamente enlazadas. Este primado del yo-conciencia frente a todo dato objetivable, anímico o natural, se expresa sobre todo en

la relación yo-Tú. Sin embargo, vuelve a aparecer luego en otras formas y desde otros puntos de vista en la filosofía, adquiriendo en ella valor independiente. No es el hombre el que se enfrenta el mundo, sino el sujeto para el mundo de los objetos, contándose también entre éstos el mismo mundo del hombre.

Esta diferenciación de los tres motivos fundamentales del pensamiento antropológico, no constituye nada definitivo para el desarrollo subsiguiente. La autovivencia del alma establece nuevos enlaces con la conciencia del yo. El platonismo sigue desempeñando también su papel en el desarrollo religioso; el pensamiento mítico se enlaza con la vivencia religiosa en distintas formas. Tampoco la antítesis del motivo anímico y del hombre naturalmente determinado, se revela como insalvable, como lo muestra el ejemplo de Rousseau. Por otra parte, en el conflicto de estos motivos tenemos de nuevo un factor de importancia para el desarrollo de la antropología moderna. Así, característica de fines del Renacimiento inglés es la lucha del hombre mítico-poético y del religioso. El pensamiento científico-positivo puede aliarse con la postura religiosa contra la actitud mítico-mística, hasta que luego se convierte en factor propiamente decisivo de la evolución espiritual el conflicto entre el hombre religioso y el humanístico, el hombre que afirma en sí este mundo, en la forma en que se desarrollará en la época siguiente.

Cabría plantear ahora la cuestión acerca de la extensión en que de la acción conjunta y contrapuesta de los motivos antropológicos tradicionales y de las experiencias de la vida y conocimientos, que vinieron a sumarse a ellos, se forman no sólo nuevos modos de concepción antropológica sino que, además, surge en su verdadero sentido, en distintas formas, una nueva antropología. La antropología se nos presentaba como un engranaje de ideas y de formas conceptuales que habían de servir para contestar al hombre las cuestiones que él se dirigía a sí mismo. Conócete a ti mismo. El hombre quiere saber quién es él. Entonces, para constituirse a modo de reino independiente de la vida espiritual, la antropología presupone que el complejo de preguntas humano se presenta como una cosa cerrada en sí y al propio tiempo primaria. Pero el desarrollo moderno conduce cada vez más a destruir preci-

samente esta unidad y a discutir la pretensión del hombre a ver algo de originario en las preguntas que él se dirige a sí mismo. Esto se enlaza sobre todo con el hecho de que la aspiración del hombre a dar expresión a sus vivencias, por una parte, y a definirse científicamente a sí mismo, por otra, le llevarán cada vez más a elaborar dos formas distintas de la autointerpretación del hombre, fenómeno que se manifestaba ya a fines del Renacimiento italiano. En la poesía contempla el hombre la vida en toda la plenitud de sus figuras; encuentra una expresión para los múltiples procesos que se desarrollan en su alma. Pero cuanto más se enriquece en este punto, tanto menos logra comprenderse a sí mismo en todo eso. Entonces aparece la ciencia y se propone decirle qué es el hombre. Sin embargo, por más que ésta pueda afirmarlo, él no se reconoce en las definiciones y descripciones que ella le da, al contemplarse en la plenitud de las figuras, sino solamente como esta formación más o menos abstracta: hombre.

Parece, pues, que su destino sea expresar sus vivencias en formas siempre nuevas, sin que con ello llegue nunca al conocimiento de sí mismo. Haciéndolo así, la multitud de formas de expresión siempre nuevas que le proporciona la historia, puede inspirarle la esperanza de llegar de este modo a una imagen cada vez más perfecta del hombre en toda la diversidad de sus vivencias. Pero entonces se pregunta si en tal caso "hombre" significa al fin y al cabo algo que no sea una expresión sucinta para todo cuanto los hombres sintieron y pensaron, una expresión que nada añada propiamente a toda esta riqueza de lo vivido y configurado. Todo esto, se dirá seguramente, ha salido del hombre; lo han creado hombres. Y precisamente este sujeto ideal: hombre, no significa entonces más que una cosa totalmente general que nada añade al contenido específico de lo vivido y realizado. Al intentar los antropólogos del Renacimiento descubrir en todo eso al hombre, hombre significaba para ellos precisamente este ser especial que creyeron haber descubierto por vez primera y pretendían definir comparándolo con otros seres y posibilidades de ser. Con ello, llevaban al hombre a la conciencia de sí mismo. Éste se sabía creador de todo eso, y precisamente en su condición especial de

hombre. Pero el hecho de referir a un ser caracterizable como tal lo que se ofrece en el saber y la vivencia, no parece revelar propiamente gran cosa, apenas contribuye en algo a hacernos entender lo dado ya espiritualmente. Se ofrece el mundo espiritual, que se presenta en lo inmediato de la vida, de lo experimentado sin que la introducción del sujeto hombre pueda añadir nada al contenido espiritual.

Entonces, esto conduce de nuevo, por otra parte, a los problemas que para el hombre de la Edad Moderna se plantean al elaborar un yo-conciencia separable de todos los modos de representación antropológica. El sujeto del pensamiento no es el hombre, sino este yo para el que el ser-hombre empírico es, a su vez, una representación. Este yo, definible como tal, se encuentra en cierto sentido en una relación directa con los datos; éstos constituyen, en este sentido, el mundo de su pensamiento, un mundo intelectual que, como tal, hay que distinguir también del mundo en que el hombre, en cuanto ser determinado genéricamente, se encuentra incluido en un lugar del conjunto.

El hombre como tal parece haber desempeñado, en este sentido, todo el papel que le había correspondido incluso en una concepción del mundo y de la vida orientada en la problemática de lo humano. Naturalmente, esto no significa —lo vimos ya— que quede descartado el planteamiento de problemas antropológicos como tal. La antropología se convierte en ciencia y, como tal, tiene su lugar en el engranaje general de la ciencia. Sin embargo, tampoco en él puede significar una cosa primaria, central. Al igual que, por una parte, a la representación del hombre se le opone el primado del yo, encuéntrase también, por otra, la ciencia del hombre, como ciencia de un dato objetivo dependiente de conocimientos que no pueden proceder de la misma concepción del hombre. La ciencia del hombre es una ciencia derivada. El hombre es objeto de un análisis que debe efectuarse de acuerdo con los métodos generales de la ciencia.

De esta suerte, tenemos en primer lugar, que la representación del hombre, de lo humano-típico, se disuelve en el yo-conciencia, perdiendo aquí su carácter concretamente definible partiendo de una modalidad de ser concebible

como tal. Este yo no es una cosa en si humana; no pertenece a la esencialidad de este yo el ser hombre. El ser yo conquista el primado frente al ser-hombre. En segundo lugar, el carácter esencial del hombre, definible como tal en términos generales, es incluido a su vez en un engranaje científico general, en el que el hombre aparece como género singular. Entonces, hasta el mismo ser-hombre tiene que retroceder. El mundo, con todo lo que puede reconocerse de él, conquista la primacía frente a la relación directa en que consigo mismo se encuentra el yo que se experimenta a sí mismo. Los dos criterios de examen divergen por necesidad. Yo soy yo. El hombre es hombre. Pues bien, si digo: yo soy un hombre, se pone de manifiesto en ello lo problemático de lo humano en general y de la antropología en particular dentro de la moderna concepción del mundo y de la vida, pues este yo tal como es concebido en la autoconciencia, no es, en este sentido, "humano" como, por otra parte, el hombre del que se trata en este caso, es la representación del hombre definida natural, generalmente, y separada del mismo yo-conciencia. Frente al yo concebido superpersonalmente, está el ser genérico: hombre, concebido impersonalmente. Entre ambos: el hombre que se experimenta a sí mismo.

Hemos de limitarnos en esta obra a aludir algunos problemas fundamentales de una antropología moderna. Lo que se suele calificar de antropología, está, hasta cierto punto, distribuido en distintos terrenos de la vida espiritual. La poesía se encarga de exponer la vida humana en su variabilidad, de actualizar lo humano para el hombre en la diversidad de sus figuras. La vida crea en ella vida, no conocimiento. Frente a esto, busca entonces el hombre en sí mismo al sujeto, que adquiere conciencia de sí mismo frente al mundo de la representación tal como se le ofrece en figuras siempre nuevas.

La visión de la ciencia es, por el contrario, conocer al hombre como ser así definido en sus cualidades genéricamente concebibles. Son estos los distintos puntos de vista desde los cuales aparece el hombre a sí mismo. La misión de una antropología será volver a encontrar al hombre en estas distintas figuras y concebirle en su unitariedad.

# ÍNDICE

I Introducción

*Introducción* 9

II Platón

*La figura de Sócrates* 15
El hombre - El filósofo - El maestro 15
*Sócrates y los hombres* 19
*La vida filosófica* 21
Filosofía y alma 21
El filósofo y las condiciones humanas de la vida 25
La dinámica de la vida humana 26
*El hombre mítico* 28
Alma e idea 28
El mito y la vida filosófica 30
*El hombre político* 33
El hombre como ser genérico 33
El filósofo y el hombre promedio 37
El mito cósmico-político 38
*Los dos tipos antropológicos* 42
*Figuras socráticas* 45

III Aristóteles

*El hombre como ser genérico* 51
*La figura humana* 54
*La esfera de la vida humana* 56
*El hombre y la naturaleza* 59
*La práctica de la vida* 61
*El problema de la personalidad* 65

IV La filosofía grecorromana de la vida

*La nueva vida antropológica* 68
Actividad en la vida y auto-reflexión filosófica 68
*Fundamentos de una filosofía de la vida* 69
El punto de vista biológico y el biográfico 72
El hombre y el filósofo 74
*La personalidad* 78
El propio 78
El hombre sano y el enfermo 82
Personalidad y conciencia del mundo 86
El hombre como ser natural y como personalidad 91
Positivismo de la vida 94

V Plotino

*Hombre y alma* 102
El drama de la vida humana 102
El mito del alma y la personalidad 105
*El hombre mítico y su destino* 108
El hombre como figura mítica 108
La disolución de la personalidad clásica 111

VI San Agustín

*La voluntad de vivir* 114
*La voluntad obstaculizada* 119
*El hombre enfermo* 123
*El reino del hombre* 126
*Hombre y mundo* 131
*El hombre religioso* 135
*El nuevo tipo de hombre* 139
Los motivos básicos de la antropología antigua y San Agustín 139
La conciencia religiosa del yo 141

VII Las bases de la antropología moderna

*La autovivencia del hombre. Petrarca* 145
Petrarca y el hombre nuevo 145
Importancia propia del sufrir 147

El alma que se siente a sí misma 151
Petrarca, Boccaccio y la filosofía renacentista de la vida 155

## VIII El hombre mítico. Alma y mundo

*Ficino y Pico della Mirandola* 162
Peculiaridad valorativa del hombre 162
La dignidad del hombre 169
*Afán de elevación del alma* 173
*Autocaracterística del hombre por el eros* 178
*Pomponazzi* 181
Humildad del hombre 181
La sujeción del hombre al mundo 185
El hombre como alma y el hombre como ser del mundo 190
*El hombre del Renacimiento* 197
El valor cósmico del hombre y el sentido de la vida 197
El hombre de acción. Maquiavelo 202
El hombre contemplativo-creador. Leonardo da Vinci 205
El hombre que sabe y actúa 207
La naturaleza y la conciencia de sí mismo. Cardanus 210
*Disolución de la antropología mítica* 212
La ciencia del hombre 212
Mundo, hombre e individuo 217
Ficción y realidad 221

## IX El hombre religioso

*El mito y la fe* 228
*Nicolás de Cusa* 231
El Dios desconocido y el Dios del hombre 231
Antropología cristológica 234
El auto-valor del hombre 236
El mundo del hombre 239
El hombre como pensador 240
Religiosidad humana 243
*Paracelso* 245
La unidad del hombre 245
Vida y microcosmos 247

Desarrollo interior 249
El mago cristiano y la obra 254
Cooperación entre Dios y el hombre 257
*Lutero* 261
Nuestro Dios 261
El yo creyente 264
Esta vida y la otra 267
El yo religioso y el hombre del Renacimiento 270
Vida y mito 273

X EL HOMBRE HUMANISTA

*Bovilo* 278
El mundo espiritual 278
Conciencia del mundo y conocimiento de sí mismo 282
Ser y devenir 284
Unidad del hombre y el mundo 285
La problemática de la antropología mítica 288
*Erasmo* 296
Nosotros los hombres 296
Humanidad 299
Experiencia de la vida 303
Fortuna y locura 308
Lo natural 310
*Montaigne* 315
El mundo y la vida 315
Refugio del hombre en sí mismo 320
El mundo desconocido y el hombre 324

XI PANORAMA DEL DESARROLLO ULTERIOR DE LOS MODOS DE CONCEPCIÓN ANTROPOLÓGICA EN LA EDAD MODERNA 329

Y



Bernard Groethuysen (1880-1946), berlinés que residió durante muchos años en París y escribió tanto en francés como en alemán, fue uno de los representantes más conspicuos del célebre movimiento diltheyano, que integró junto con Georg Misch, Joachim Wach y Eduard Spranger, entre otros, y que tanta influencia ha tenido en el pensamiento filosófico contemporáneo (baste recordar al respecto las obras de Karl Jaspers y de Martin Heidegger). Groethuysen llevó a su pleno desarrollo las posibilidades del método propuesto por Dilthey, mediante una interpretación del modo en que los diversos tipos humanos alcanzan a percatarse de sí mismos en las varias esferas de la cultura: religión, economía, ciencia, arte, etc. (No en vano la primera frase de la Introducción de este libro afirma que el tema de toda antropología filosófica no es otro que el "conócete a ti mismo".)

Dos son las obras más famosas de Groethuysen: su monumental trabajo sobre el desarrollo de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII (**Die Entstehung der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich**, en dos gruesos volúmenes) y esta **Antropología filosófica** que —como bien lo ha puntualizado uno de sus exégetas— "es en rigor una historia de la conciencia histórico-antropológica occidental". Al incorporarla ahora a la Biblioteca Clásica y Contemporánea seguimos el texto de la edición aparecida en 1951 en nuestra Biblioteca Filosófica, en el cual el propio autor introdujo importantes modificaciones con respecto a la edición original alemana: **Philosophische Anthropologie,** Oldenbourg, München und Berlin, 1931.